

# احمد الشيخ

## من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب

# حوار الاستشراق



أركون	أرفالديز	دونسون
توبى	شيفاليه	شارفيه
شابل	فيليل	لاكوست
تبييه	جويثيه	بورجا
جاكمون	هوجوز	ديجو
فوركاك	جونزاليس	باريليسكو



المركز العربي للدراسات الخربية



# حوار الاستشراق





# أحمد الشيخ من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب

## حوار الاستشراق

بيرك	ردونسون	أرنست هينز	أرنست هينز
ميكيل	شارنيه	شيفاليه	توبي
طوميش	لاكوست	فيل	شبل
كاريه	بورجا	جوليفيه	تييه
لوتون	ديجو	هوجوز	جاكمون

باريليسكو جونزاليس فوركاد

المركز العربي للدراسات الخريفة

الكتاب : حوار الاستشراق

الكاتب : أحمد الشيخ

الطبعة الأولى: يناير ١٩٩٩

رقم الايداع : ٩٩/٣٠٠٥

جميع الحقوق محفوظة

الناشر : المركز العربي للدراسات الغربية

المدير المسئول: أحمد الشيخ صلاح الشيخ

العنوان : الالف مسكن ممر (٤) فيلا ١٣٧ (ب)

الغلاف : كامل جرافيك

الإخراج الداخلي : المركز العربي للدراسات الغربية

## تقديم الكتاب

أصبح من الشائع والمألوف، في كثير من العواصم العربية والإسلامية، إقامة المؤتمرات والندوات، بصورة شبه دورية، للرد علي شبهات ودعاوى المستشرقين، وإعداد الكتب والمجلات والدراسات والمقالات والبرامج الإذاعية والتلفزيونية، لدحض وتفنيذ أقوالهم ومزاعمهم. لكن الأمر المثير للدهشة والحيرة، لمن يتابع تفاصيل ومسارات النقد الموجه للاستشراق، أنه يتناول، في مجمله، آراء لبعض المستشرقين من القرن الثامن عشر والتاسع عشر، وقلما تطرق، هذا النقد، للأجيال الجديدة من المستشرقين، بإستثناء بعض الإشارات أو الفقرات العابرة هنا أو هناك.

كيف نفسر هذه المفارقة الغريبة، المتمثلة في استمرار نقد ما انتهى في عالم الاستشراق ونسيان ما هو قائم اليوم؟ كيف تجمد نقد الاستشراق عند لحظة زمنية لم يعد لها وجود إلى حد كبير، في مجال الدراسات الاستشراقية؟ هل لم يغير الاستشراق، طوال قرنين أو أكثر، من مجالاته ومناهجه وصوره بحيث يستوجب ثبات النقد الموجه إليه؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، فما هي المبررات التي تدفعنا، باستمرار، إلى نقد نماذج لاستشراق لم تعد قائمة، وننسي، أو نتناسي، الاستشراق الجديد؟

هل نقول أننا، في ثقافتنا العربية والإسلامية، لانواكب، بصفة عامة، المعرفة المنتجة في عواصم الغرب، وأنها نتحصل عليها، بعد فترة من الزمن، تطول أو تقصر، ودون إلمام دقيق بطبيعة هذه المعرفة، التي نأخذ منها القشور، في اغلب الأحيان. وأن هذا الأمر يشكل ظاهرة عامة لدينا في مجال معرفتنا بعالم الاستشراق ومناهجه ونتاجه، كما في غيره من مجالات المعرفة الأخرى المتطورة في مراكز الغرب الكبرى.

أو هل نقول أن مصدره، أو أحد مصادر، تأخر معرفتنا بالاستشراق الجديد يرجع إلى أن نقد الاستشراق لدينا، قد بدأ، بصورة رئيسية، من منظور إسلامي، بالمعنى المحدد للكلمة، وذلك لأسباب عديدة، بطبيعة الحال، وإن كان أكثرها بروزاً هو الصراع العقائدي، ودفاع مفكري الإسلام عن شخصية النبي محمد صلى الله عليه وسلم وعقائد الإسلام الكبرى، وذلك في الفترة التي أظهر فيها الاستشراق الغربي عداً سافراً لكل ما هو إسلامي وبأساليب تصل، في أحيان كثيرة، إلى درجة العنصرية. وأن هذا العدا قد ترك بصمات واضحة لاتنمحي من الذاكرة العربية والإسلامية، بحيث تجعلها تتذكر دائماً هذه المزايم والافتراءات، علي الرغم من تقادم الزمن عليها، وعلي الرغم من أن الاستشراق الجديد قد غير من ملامحه ومن مناهجه ومن أدواته وطرق انتشاره.

لكن إذا كان استمرار النقد، اليوم، لنفس نماذج الاستشراق القديم، والتي تم انتقادها من قبل مراراً، هو السمة الغالبة علي النقد المنطلق من منظور إسلامي، بالمعنى المحدد للكلمة، لدي أجيال متعاقبة من النقاد المسلمين بدءاً من كتابات مصطفى السباعي في "الإسلام والمستشرقون". وعبد الجليل شلبي في "الاستشراق والمستشرقون"، ومحمد البهي في "الفكر الإسلامي وصلته بالاستعمار الغربي"، وسيد أبو الحسن الخليلي(\*)، وغيرهم من نقاد الاستشراق المعاصرين فماذا يكون عليه الحال لدي الذين ينتقدون الاستشراق من منظور غير إسلامي؟

ماذا نجد، في ساحة نقد الاستشراق، للذين يمارسون هذا النقد من منظور "علماني"؟ هل نجد تغييراً كبيراً؟ هل تجاوزوا النقد الإسلامي، الذي صب نيران نقده علي الاستشراق القديم فقط؟ هل وجهوا اهتماماً كبيراً إلى هذا الاستشراق الجديد، بحكم أنهم أكثر "حادثة" وأكثر معاشية لما ينتج في ميادين المعرفة المختلفة بالغرب؟

---

(\*) ينظر البعض إلى سيد أبو الحسن الخليلي علي أنه صاحب أولي الدراسات التي كان لها صدي كبيراً في نقد الاستشراق خارج العواصم العربية حيث قدم في مؤتمر جامعة آن اربور عام (١٩٦٧) نقداً شديداً لظاهرة الاستشراق بوصفها ظاهرة أوروبية محضة، ولا تمثل تحت اسم الموضوعية العلمية سوي رؤية أوربية مركزية للشرق كما أدان مناهج البحث المطبقة في مجال الدراسات الشرقية التي تعمل بوعي، بدرجة أكثر أو أقل، علي استمرار السياسة الاستعمارية للغرب. انظر كتاب "الشرق وأزمة الغرب". إحسان ناراجي، دار انتنت الفرنسية (١٩٧٧)، ص ١٥٧.

الغريب في الأمر، والمثير للحيرة أكثر مما سبق، أن هذا الاستشراق الجديد لم يجد المساحة النقدية التي يستحقها ضمن الكتابات الرئيسية لأعلام النقد "العلماني" للاستشراق، فإذا نظرنا، على سبيل المثال لا الحصر، إلى دراسة انور عبد الملك الشهيرة "الاستشراق في أزمة" (١٩٦٣)، وكتاب أدوارد سعيد عن "الاستشراق" (١٩٧٨) ثم نقد هشام جعيط لسيكولوجيا الاستشراق في كتابه "أوروبا والاسلام" (١٩٧٨)، وكذلك حسن حنفي في نقده لمناهج الاستشراق في كتابه "التراب والتجديد" (١٩٨١)، إذا نظرنا إلى أعمال كل هؤلاء لن نجد معرفة حقيقية عن كتابات وأعلام الاستشراق الجديد.

ربما يجد القارئ بعض الإشارات العابرة عن جاك بيرك واندريه ميكيل ومكسيم رودنسون في دراسة انور عبد الملك، وربما يجد كذلك بعض الإشارات السريعة لهم في كتاب إدوارد سعيد، لكن دون أن يتجاوز هذا الأمر نطاق الإشارات العابرة، ودون أن نجد صورة شاملة عن حركة هذا الاستشراق الجديد وأجياله ومدارسه ومناهجه وإلى أي مدي إنفصل، في أعماله، عن الاستشراق القديم، وفي أي المجالات؟ ولدي من حدثت قطيعة بارزة شكلت تحولاً حاسماً في الرؤية والتوجه والمناهج المطبقة في ميادين البحث؟

في هذا الإطار نجد أن النقد الاسلامي والنقد العلماني للاستشراق يتفقان، رغم ما بينهما من اختلافات كثيرة في الموقع والرؤية، على تجاهل الاستشراق الجديد، ولم يمنحانه المساحة النقدية الملائمة للدور الذي لعبه به في العقود الأخيرة من هذا القرن.

نحن أمام نقد للاستشراق، في ثقافتنا العربية والإسلامية، قد وصل بالفعل إلى مرحلة بعيدة المدى، وصار على جدول كثير من الباحثين والسياسيين العرب والشرقيين، الذين ينتمون إلى مواقع واتجاهات فكرية وسياسية مختلفة، لكننا لم نسمع داخل الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة عن هذا الاستشراق الجديد، ولم يأخذ من اهتمامنا ونقدنا ما أحلّه الاستشراق القديم.

وبما أن نقد الاستشراق لم يعد يقتصر على تفنيد آراء بعض المستشرقين المتعصبين أو إظهار العلاقة الخفية بين سلطة الاستشراق وسلطة السياسة المباشرة، وصار يحمل معه توجهات لها ملامحها البارزة وآثارها في رؤيتنا للآخرين ولأنفسنا في آن معاً، ولما يتضمنه كذلك من ابعاد

تؤثر في حاضر المجتمعات العربية ومستقبلها، شعرنا بالحاجة الماسة لتقديم معرفة دقيقة، قدر الامكان، عن هذا الاستشراق الجديد، ووجدنا الطريق إلى ذلك، في النقد المباشر أو الحوار المباشر مع اقطاب هذا الاستشراق.. ربما تكون هناك مداخل أخرى لهذه المعرفة تنتظر أن ينهض بها غيرنا.

وبحكم وجودي في العاصمة الفرنسية، أكثر من عشرين عاماً متواصلة، أردت أن أدفع بهذا النقد إلى مرحلة أعمق وانضج، من خلال التنقيب المباشر في اعماق هذا العالم الداخلي للمستشرقين، وتقديم، عبر هذا "الحوار النقدي" معهم، "المسكوت عنه"، في الوقت الذي اعطي فيه أيضاً، للمرة الاولى، في حدود ما أعلم، "الحق في الكلام" لكونية هامة من المستشرقين المعاصرين، وليس الاموات! كي يقدموا انفسهم ومناهجهم وأعمالهم، ويدافعوا، أو يؤكدوا الانتقادات الموجهة اليهم من خلال حوار لم تنقصه الجرأة، ولم يعرف مناطق محظورة التناول.

ففي مواجهة انتشار وتزايد "سوء الفهم" الغربي في رؤية مجتمعاتنا، ذهبت لاجراء حوار بالمعني الحضاري للكلمة مع اقطاب الاستشراق الفرنسي المعاصر، والذين لهم صلة بصورة أو أخرى، بالطريقة التي يكون بها الغرب أحكامه وتصويراته عن الشرق. وكان الهدف من إجراء الحوار هو أن نستمع إلى الطريقة التي يكونون بها احكامهم وتحليلاتهم أثناء دراسة مجتمعاتنا. كنا نريد أن نفهم هذا العالم الداخلي للاستشراق وان نفسح لهم مجال التعبير عن آرائهم قبل أن ننتقدهم ونكشف عن مساوئهم وعن قصور بعضهم في ادراك حقيقة مجتمعات الشرق. كنا نسألهم أسئلة بسيطة ومزعجة في ذات الوقت: كيف بدأ اهتمامهم الحقيقي بالشرق؟ ماهي مصادر معرفتهم ببلدان هذا الشرق؟ هل يجيدون لغاته؟ ولماذا هذا الاهتمام؟؟ وماهو المنهج أو المناهج التي يعتمدون عليها في تكوين صورتنا وتقديمها لمواطنيهم؟ ثم ماهي رؤيتهم للنقد الذي يتعرضون له داخل ثقافتهم وداخل الثقافة العربية والإسلامية في آن معاً؟

كنا نطرح أمامهم، وبصورة مباشرة، الكثير من التصورات والاحكام غير الدقيقة والظالمة التي نتابعها يومياً، فكانوا يقولون لنا: عليكم أن تفرقوا بين ماتذيعه وسائط الإعلام وبين ماتنتجه مراكز الأبحاث والجامعات، وكانوا يقولون لنا أيضاً أن اخطاء الاستشراق ليست جرمية، وأن الحصيلة النهائية لإنتاج المستشرقين هي حصيلة إيجابية علي رغم مافيه من هنات وسلبيات.

كما أن كثيراً من هؤلاء المستشرقين، بعد أن دافعوا عن إنتاج الاستشراق، مع اعترافهم، من جانبهم، بأن أجهزة الاعلام تضخم أحيانا بعض الأحداث والصور، انتقلوا في حوارنا معهم من مرحلة الدفاع إلى مرحلة الهجوم، وبدأوا يسألوننا: وماذا عنكم؟ لماذا لا يوجد استغراب بمعنى دراسة علمية من الشرق إزاء الغرب ؟ ولماذا هذه الدراسات محدودة إذا ما قورنت بما أنتج الغرب عن الشرق من أبحاث ودراسات تجلت في ميادين مختلفة؟ لماذا يتحدثون عن (سوء فهم) الغربيين لكم ولا يتحدثون عن (سوء فهم) الشرقيين لنا؟ وكان بعضهم يطرح هذه التساؤلات بصورة جادة وصادقة، كما كان هناك من يطرحها باستعلاء وبعنصرية لا تعرف كيف تخفي عورتها، بل كان هناك من يري اننا لم نعرف كيف ندرس واقعنا ومحيطنا الخاص، وإذا نجحنا في ذلك فإن هذا النجاح يعود فقط لما استوردناه من الغرب.

وفي الحقيقة لم يكن اهتمامي بالاستغراب منفصلاً عن اهتمامي بالاستشراق والمستشرقين، فالارتباط بينهما يتجاوز مجرد التماثل في الاشتقاق اللغوي ليذهب أبعد من ذلك. ومعرفتي بالاستغراب نبتت من الضجة التي أثارها برنارد لويس في كتابه الشهير "كيف اكتشف المسلمون أوروبا؟"، وهو يعيب، في هذا الكتاب، علي العرب والمسلمين عدم تطلعهم نحو معرفة الآخر، وهي الفرضية التي حاول اثباتها، من خلال قراءة خاصة للتاريخ الاسلامي حتى أواخر القرن الثامن عشر. وكان لهذه الفرضية، مع صدور الكتاب، صدى كبيراً في الاوساط الجامعية، ثم انتقلت من المستوي الاكاديمي إلى المستوي الاعلامي.

وكانت إجاباتنا، في هذا الحوار، أننا لدينا فعلاً محاولات للاستغراب لا يمكن إنكارها أو التقليل من شأنها، وان هذه المحاولات كانت تشكل بداية موفقة في زمن الشيخ رفاعه رافع الطهطاوي في مصر، وقبله في تركيا السفير العثماني محمد افندي في فرنسا عام (١٧٢١) حيث ألف كتاباً في الاستغراب هو "جنة المشركين" سجل فيه عادات وتقاليده وجغرافية المجتمع الفرنسي كما درس انظمته الإدارية والسياسية والفكرية، وقبلهما اثبت العرب والمسلمون في كتب الرحلات دراساتهم العميقة للشعوب الأخرى، ولعل ابرز دراسة متعمقة لعقيدة وعادات شعوب الهند هي ما مقدمة البيروني.

لكن، في الفترة الحديثة، وعندما بدأ الغرب يكبش عن أنيابة الاستعمارية، كانت محاولتنا في الاستغراب تتم في ظروف صعبة ومعقدة جسدها اخطر ظواهر العصر الحديث، وأعني المظاهرة الاستعمارية. إذ كان علي كتاب وباحثي ومفكري هذه الشعوب المقهورة أن يقدموا دراسات وصوراً عن الغرب الذي يحتل اراضيهم وثوراتهم. وبالتالي كان لدينا استغراب عندما لم يكن هناك استعمار، وكان لدينا استغراب مناضل عندما وجد كتابنا ومفكروننا انهم يعدون دراسات عن هذا الآخر الجاثم فوق صدورهم، فالسياق الذي جرى فيه الاستشراق لم يكن هو ذاته السياق الذي جرى فيه الاستغراب ولا يعقل أن نطالب القاتل والضحية بنفس الشيء.

ومن جهة ثانية، قلنا في هذا الحوار، أن ظاهرة عدم وجود "دراسات شرقية" عن الغرب تعادل دراسات الغرب عن الشرق لا يمكن أن تبحث في اطار "لامبالاة" الشرقيين بل في نطاق العلاقة المريضة تاريخياً بين الغرب والشرق، بين الشمال والجنوب. وهنا يمكن أن نكتشف أن ممارسة الغرب الاستعمارية لم تقتصر فقط علي الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية بل امتدت ، وهذا هو الاخطر، إلى الجوانب الثقافية والروحية. فإذا كان هناك من يتساءل بإخلاص عن أسباب عدم وجود استغراب في مقابل الاستشراق فإن عليه أن يعود للتراث الاستعماري الذي ترك البلدان الشرقية في حالة عجز بنيوي علي مختلف الاصعدة ومنها مجال الدراسات العلمية التي من المفروض أن تجسد رؤية الشرق للغرب. فهناك قطاع كبير من الباحثين العرب والشرقيين يحكم هذا التراث الاستعماري وبحكم تكوينهم اللغوي والثقافي صاروا باحثين غربيين علي غرار المستشرقين الغربيين، علي مستوى اللغة والشعور والمناهج وبالتالي لا يمكن أن يقدموا صوراً شرقية عن الغرب، وما يقدمونه من دراسات لا يمكن أن يكون رؤية الشرق للغرب بل رؤية الغرب لذاته لكن بصورة شاحبه وممسوخه. كيف نطلب إذاً من هؤلاء "المستشرقين العرب"(\*) أن يقدموا صوراً شرقية عن الغرب وهم غربيون أكثر من المستشرقين الغربيين أنفسهم؟

(\*) دراسة نشرت لي تحت هذا الاسم بجريدة الوطن الكويتية في عددي ٧، ١٤ مارس ١٩٨٥.



أنهم يمثلون حضوراً مقنعاً للغرب في الصورة التي يرسمها الشرق عن الغرب، وكما يريد هذا الغرب أن ندرك. فلا هم قادرون علي دراسة الغرب من خارجه ولا علي دراسة الشرق من داخله. وكان علي الغربيين، بالاحري، أن يعترفوا بحق الاختلاف هؤلاء الباحثين<sup>(\*)</sup>!

عندما حاولنا أن نجيب عن سؤال : لماذا لا يوجد استغراب؟ ، لم يكن ذلك، من جانبنا، تبريراً للمعوقات الداخلية التي تمنع ازدهار رؤى ودراسات وطنية عن واقعنا وعن الغرب أيضاً. لذلك احتفظنا من هذا الحوار مع المستشرقين الفرنسيين بهذا السؤال، وقررنا طرحه علي عدد من الكتاب والمفكرين والأدباء العرب الذين يمكن النظر اليهم، بشكل أو بآخر، بأنهم علي صلة بالصورة التي نعدها عن الغرب. فكما حاورنا المستشرقين عن "سوء الفهم" السائد في ادراك الشرق، نقلنا الكرة الى ملعب من يمكن أن نطلق عليهم، تجاوزاً، المستغربين وتحدثنا معهم عن سوء الفهم السائد في إدراكنا للغرب منذ فجر النهضة العربية الحديثة وحتى اليوم؟ ما الذي تغير في هذا الإدراك؟ أين نجحنا وأين أخطأنا؟ ولماذا لا يوجد استغراب عربي. وهل هو ضروري اليوم؟ ثم ما هي مسؤولية الغرب ذاته فا ادراكنا له على هذا النحو؟ هل كان يريد حقاً أن نفهمه ونستوعب ما هو جيد في حضارته أم كان يريد فقط أن يصدر لنا أسوأ بضاعته؟ وما الذي يدفع الغرب اليوم الى الاهتمام الجاد والصادق بالشرق ومساعدة بلدانه على الخروج من مازق التنمية المتدهورة؟ هل يلعب الدافع الأخلاقي والإنساني دوراً هاماً في هذا الشأن؟ باختصار كيف نخرج من المازق الحالية لعلاقة الغرب بالشرق أو الشمال بالجنوب. وهل هناك خطوات عملية قريبة توضح ملامح الخروج من هذا التعايش بين الثقافة الغربية بالتجاهلها ومدارسها ومعاييرها وبين الثقافة الشرقية بمدارسها المتنوعة<sup>(\*\*\*)</sup>؟

---

(٥) مقال لي نشر بصحيفة "لوموند" الفرنسية عدد ١٠ مايو ١٩٨٥ تحت عنوان: المستشرقون الجدد أو لماذا لا يوجد استغراب.

(٥٥) هذه التساؤلات الرئيسية التي دار حولها "حوار الاستغراب" ستصدر في كتاب آخر، في غضون اشهر قليلة ويضم آراء كوكبة هامة من المفكرين والسياسيين والادباء العرب من بينهم: مصطفى صفوان، فتحي رضوان، زكي نجيب محمود، أنور عبد الملك، محمد عزيز الحبابي، سميح فرسون، علي فهمي خشيم، لويس عوض، انطوان المقدسي، محمد النيرب، فؤاد زكريا، كرم خلد، السيد ياسين، الحبيب الجناحي وغيرهم.

أما حوار الاستشراق، وهو موضوع هذا الكتاب، فقد شمل كوكبة أخرى من كبار المتخصصين في دراسة بلاد الشرق أو العالم العربي أو العالم الإسلامي أو العالم الثالث! وقد راعت في اختيارهم أن يمثلوا أجيالاً مختلفة وتخصصات متنوعة تشمل الدراسات الأكاديمية، والاستراتيجية، والفلسفية والإعلامية، فكان منهم المستشرق الأكاديمي والمنظر (بيرك، ردونسون، ميكيل)، والاستراتيجي (جان بول شارنيه، لاكوست)، والمؤرخ (دومنيك شيفاليه، جاك توبي)، وأستاذ الفلسفة (زوجيه أرنااليز، جان جوليفيه، بيير تيبه)، ومدير المجلة المتخصصة (لاكوست وبول فييل)، والإعلامي (جان بيير هوجوز)، والمتخصص في الدراسات الإسلامية والسياسية (أوليفيه كاريه وفرنسوا بورجا)، ورجل الدين (ميشيل لولون وجان ديجو)، والمترجم (جان فوركاد، حكمون، بابليسكو، جونزاليس) والعربي الذي يكتب بالفرنسية، كمشارك في حوار الاستشراق وليس بالضرورة لمستشرق (أركون طوميش، شبل).

ما الذي يجمع بين هؤلاء سوى أنهم ينتمون جميعاً إلى فرنسا وينطقون ويكتبون بالفرنسية! وما هو الجديد الذي يمثلونه بالمقارنة مع أقطاب وأعمال الاستشراق التقليدي القديم؟ لا نريد أن نستبق مادة هذا الحوار الذي يفصح عن تساؤلات وإجابات كثيرة، لكن فقط نشير إلى أن هذه الكوكبة من الفكرين والأساتذة لم يعد اهتمامها الأساسي هو دراسة اللاهوت أو فقه اللغة، بغرض مهاجمة عقائد الإسلام والمسلمين، وإن كان بعضهم لم يتخلص لهاثياً من الآراء الموروثة في هذا الشأن. كما أن أغلبهم توجهوا نحو الدراسات الميدانية، ونحو حاضرات المجتمعات التي يدرسونها أكثر من ماضيها، ومحاولة تفهم، لدى البعض منهم، التاريخ الاجتماعي والثقافي لهذه المجتمعات والنظر إلى ثقافتها كثقافات حية، نامية ومتطورة.. غير أن السمة البارزة لأجيال هذا الاستشراق الجديد هي نزوعهم نحو مناهج العلوم الإنسانية الحديثة ومحاولة تطبيقها في دراسة نصوص وظواهر وتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية.

ربما كانت قضية المناهج المطبقة في الدراسات الاستشراقية، لدى هذه الكوكبة من المفكرين والباحثين الفرنسيين، هي ما يميزها ويفصلها عن الاستشراق القديم، وهي أيضاً، وهذه هي المفارقة، ما يربطها ويوحدها، بشكل ما، بهذا الاستشراق القديم والتقليدي، لأن استخدام بعض هذه المناهج في دراسة القرآن، بوصفه نصاً مثل أي نص آخر يفضي في نهاية المطاف إلى

تحليلات لا يمكن أن يقبلها الإنسان المسلم، وهو ما حدث أيضاً في دراسة سيرة النبي محمد ﷺ والضجة التي أثارها كتاب مكسيم رودنسون عن "محمد" منذ صدوره وحتى الآن، وذلك عندما قام بتحليل شخصية النبي محمد كإنسان مثله مثل الآخرين بينما هناك من يرى أن "الإدراك الديني تجربة روحية حدسية، ولا يمكن التقاطها بالمناهج التحليلية والنقدية، وهؤلاء الذين يكونون خارج نظام ديني لا يمكنهم اقتناص دلالة التجربة التي يمارسها من يعيشون داخل هذا النظام" (\*). وكما، سيرى القارئ، فإن قضية المنهج أو المناهج قد احتلت مساحة كبيرة ضمن "حوار الاستشراق" لما لها من أهمية كبرى في فهم وتحليل النصوص والظواهر ولما لها من نتائج قد تكون سلبية في أحيان كثيرة، خاصة عندما تطبق من دائرة ثقافية لها ملامحها ومقوماتها الذاتية علي دائرة ثقافية وحضارية أخرى قد لا تكون لها نفس الملامح والمقومات.

ونظراً لوجود تراث من الشك والارتياب تجاه المستشرقين، بصفة عامة، فإن مسألة تطبيق "المناهج العلمية" المستخدمة في مجال العلوم الانسانية الحديثة قد يفضي، من جديد، إلى العودة للحديث عن نوايا المستشرقين الجدد، هذه المرة، خاصة عندما يؤدي تطبيق مثل هذه المناهج إلى تحليلات وآراء وصور ليس من السهل علي المسلم قبولها أو النظر إليها علي إنها نتائج لتحليلات علمية!

ولم يكن حوار مع المستشرقين، موضع تفاهم، خاصة في هذا الشأن، وإن كنت قد عمدت إلى إحلال مناخ من الثقة ورغبة في احترام الحقيقة أثناء إجراء الحوار والا ما كنت قد ظفرت بهذه الحوارات، علي هذا النحو من الصراحة والاعتراف الذي يندر أن نجده في مكان آخر. ولم اكن اتحاور مع المستشرقين من موقع صحفي أو اعلامي، بل كنت اشعر انني امثل في هذا الحوار ثقافة وحضارة انتمي إليها قلباً وقالباً، ولم يكن حوار معي معهم، حوار شخص جاء يطلب احاديث للنشر، وانما إنسان يحمل معه، في عقله وعروقه ومشاعره، ثقافة أمة وتاريخها، وكلنت هناك قضية واضحة في ذهني عما اريد وأنا احاور المستشرقين من خلال معرفة دقيقة بأعمالهم وصراعاتهم "والمسكوت عنه" في هذه الاعمال، لذا كان "توليد" الأفكار والآراء متاحاً بسهولة

---

(٥) عبداللطيف طيباوي: المستشرقون الناطقون بالانجليزية ومدى اقتراحهم من حقيقة الاسلام. مترجم من الانجليزية في

ويسر أمامي، ودون أن يستشعر أحد من المتحاورين أنني عمدت إلى جذبة نحو هذه القضية أو تلك بالطبع هناك قضايا أخرى، واسئلة أخرى، كان من المتوجب طرحها، لكن المناخ الذي دار فيه الحوار لم يسمح بذلك، فضلاً عن أن اجابات المستشرقين عليها لم تكن لتضيف شيئاً جديداً إلى مآلوه.

في النهاية، كيف يمكن النظر إلى هذا الحوار؟ وماهي النتائج المترتبة عليه؟ هل اكون قد ساعدت علي تبرة المستشرقين الجدد؟ هل اكون قد عملت علي زيادة مساحة العداء الموجه للمستشرقين القدامي منهم والجدد؟ هل اكون قد ساعدت علي تقديم معرفة افضل بهذا الاستشراق الجديد داخل الثقافة العربية والإسلامية؟ وهل يكون لذلك اثره الواضح في تخفيف حدة التوتر والصدام بين الثقافات ام النقيض من ذلك؟!

مايمكنني أن أقوله الان أن هذا الحوار النقدي حوار الاستشراق والاستغراب منذ انطلاقة(\*) في منتصف (١٩٨٦) وحتى أوائل (١٩٨٨) قد اعقبته ندوات وكتابات جديدة تناول قضايا هذا الحوار من زوايا مختلف. كما ظهرت كتابات أخرى للذين تحاورنا معهم، وكان علينا ونحن نعيد نشر هذا الحوار كاملاً، وبين دفتي كتاب، أن نضيف بعض الفقرات في مقدمات هذه الحوارات للتنويه بما صدر من جديد من كتب ومواقف لمن تحاورنا معهم منذ عشر سنوات خلت، لكن يظل حوار الاستشراق والاستغراب، كما هو دون تعديل، وكما اردت له، مكاشفة ومواجهة، بصورة غير مباشرة، بين أقطاب الاستشراق الفرنسي المعاصر واقطاب الاستغراب العربي المعاصر، حول قضايا تثبت الوقائع، يوماً بعد يوم، إنها مازالت تشغل مكانة كبرى في مسار احداث العالم الراهنة. وأن الحديث المتزايد عن "عولمة" العالم ثقافياً ربما يهدف

---

(٢٠) نشرت اغلب حوارات هذا الكتاب في مجلة الفرسان، التي كنت اعمل بها من باريس في الفترة من ابريل (١٩٨٦) وحتى منتصف عام (١٩٨٨)، باستثناء القسم الثاني من حواري مع جاك بيرك وحواري مع فرانسوا بورجا وميشيل لولون ومالك شبل حيث نشرت بمجريدة الحياة اللندنية، أما القسم الأول من حواري مع بيرك وحواري مع بير تبيه وجان ديمو وبرونسيل هوجوز وريشار حكيمون وايف جوازليس ولوك بارليسكو فقد نشر في مجلة الاسبرع العربي اللبنانية، أما القسم الاخير من حواري مع أركون وشارنيه وكاريه فقد نشر في صحيفة الوطن الكويتية . ولم ينشر من قبل حواري مع روجيه أنالديز وجان جوليفيه.

إلى "التغطية" علي واقع الاستقطاب والصدام "الكامن" بين الثقافات والحضارات، والذي من المتوقع أن ينتقل من حالة الكمون إلى حالة الاعلان عن نفسه، بصورة من الصور، طالما أن مبررات هذا الصدام مازالت قائمة إلى الان.

\*\*\*\*\*

في النهاية لايفوتني، في هذا المقام، توجيه الشكر للاصدقاء والزملاء الذين قدموا لي، كل في مجاله، النصيح والمساعدة من أجل صدور هذا الكتاب، وأنخص بالشكر الكاتب والصحفي العربي مازن النقيب الذي تبني مشروع هذا الحوار منذ البداية، والزميل الصحفي جورج ساسين الذي تحمس لهذا الحوار وامده بدعمه ومراجعاته الثمينة، كما أتوجه بخالص الشكر، والعرفان بالجميل لشقيقي صلاح وشريف الشيخ اللذين تحمسا معي لفكرة إنشاء المركز العربي للدراسات الغربية الذي نأمل بعون الله أن يستمر في تأدية رسالته.

أحمد الشيخ

القاهرة مدينة نصر

في ١٨/١/١٩٩٩



**جاك بيرك**

**نحن نعيش حرباً صليبية جديدة**





## جاك بيرك

### نحن نعيش حرباً صليبية جديدة

لا يمكن للمرء أن ينسى صوته وهو يقرأ سورة الفاتحة ، ولا يمكن أن ينسى ولعه وعشقه للغة العربية وعالمها ، ولا يمكن كذلك أن يتجاهل مواقفه في احترام هوية وأصالة الآخر. باختصار لا يمكن للمرء أن ينسى جاك بيرك وكتاباتاته وهو الذي تفاخر ذات يوم بأنه نادراً ما عاب عليه أحد من المسلمين خطأ في فهم الإيمان الإسلامي. ومع ذلك رحل بيرك حزيناً لأن آماله وأحلامه لم تتحقق فحسب بل لأنه هو ذاته أصبح موضوعاً لنقد مرير خصوصاً من داخل الثقافة العربية الإسلامية التي احبها ودافع عنها أمام أعاصير الحقد السائد في الغرب إزاء الإسلام والمسلمين. أليس هو الذي قال يوماً ، في مقابلة له مع التليفزيون الفرنسي، "أنا كاثوليكي يجب الإسلام".

عندما التقيت به للمرة الأخيرة ، وكان ذلك قبل صدور الطبعة الثانية لترجمته لمعاني القرآن الكريم ، لم يستطع إخفاء اليأس والمرارة من الانتقادات التي وجهت إليه وإلى ترجمته ، وحاولت في بداية الحوار أن اخرج به من هذه المرارة بالحديث عن أمور بعيدة عن تلك الانتقادات التي أصابت كبريائه وتعاطفه مع العالم الإسلامي ، فتناقشنا حول ما يتعرض له المسلمون في البوسنة وفي غيرها من بقاع العالم من اضطهاد ومذابح وتقاعس الدول الأوروبية عن الاضطلاع بمهامها، وتناقضها مع الشعارات التي ترفعها ليلاً ونهاراً عن حقوق الإنسان واحترام كرامة الكائن البشري... وما نتج عن ذلك من ازدياد التشكيك في القيم الغربية التي كان ينظر لها في

ما مضى على أنهما قيم عالمية وتجسد أفضل ما وصلت إليه مسيرة الإنسان عبر تاريخه الطويل ، وكان رأى بريك في هذا الحوار هو أن العالم يتغير بسرعة كبيرة لم تبق على القيم والشخصيات التي كانت محل احترام وتقدير ، وان ذلك أدى إلى اليأس . لكنه طالب بأن ندخل هذا اليأس في حسابنا كعنصر تقدم في تحليل جديد يؤدي إلى خطوات أكثر تقدماً .

أما القسم الثاني من الحوار مع بريك فيتركز حول الانتقادات التي وجهت إليه بصدد ترجمته لمعاني القرآن الكريم وكانت صدرت طبعة ثانية ادخل عليها العديد من التصحيحات ، لكن الدراسة التي ارفق بها تظل موضوعاً للنقاش . بينما يتناول القسم الثالث والأخير من الحوار جملة من القضايا المرتبطة بالاستشراق ، وتقييم بريك لحصيلة الجهود الاستشرافية المعاصرة في فرنسا ، وموقع هؤلاء المستشرقين في المجتمع وعلاقاتهم بالروافد الثقافية والسياسية والعلمية المكونة للمجتمعات الغربية ، وكذلك نقده لبعض اتجاهات الاستشراق المعاصر لاقتصارها على معالجة فيلولوجية نحوية تُغيب تاريخية القضايا والظواهر موضوع البحث ، وعدم تمكن هؤلاء المستشرقين من استيعاب وتطبيق مناهج البحث الحديثة وينتهي الحوار مع بريك بتحليل أسباب تأخر الاستغراب العربي في مقابل الاستشراق الغربي ..

والآن وقد رحل بريك حزينا وخائب الآمال فرما يكون الحديث مفيداً لبعض من هاجموه كي يتعلموا المحافظة على الأصدقاء ويكرسوا جهودهم للأعداء وهم بلا حصر في الدول الغربية .

ولد جاك بريك في مدينة "فرينده" الجزائرية في الرابع من يونيو عام (١٩١٥) وبعد إنهاء دراسته الثانوية في الجزائر ، سافر إلى فرنسا ليوصل تعليمه في السوربون . بعد ذلك عاد إلى المغرب . وعين في عام (١٩٣٤) كمراقب مدني في إحدى المحاكم الداخلية . ثم مساعداً بالجلس البلدي بمدينة "فاس" (١٩٣٧) . أمضى ، بعد ذلك ثلاث سنوات في الريف المغربي . وفي عام (١٩٤٣) التحق بالإدارة العامة للانتداب في "الرباط" حيث بدأ الدفاع عن ضرورة التجديد السياسي في المغرب ، واختلط بالأوساط الوطنية ، وأعلن صراحة عن ضرورة تحسين نظام الحماية آنذاك . وفي الفترة من عام (١٩٤٤) إلى (١٩٤٦) أطلق برنامجاً لتحديث الفلاحة . وعندما تطورت الحركة الوطنية المغربية حين أعلن "علال الفاسي" بيان الاستقلال في يناير عام (١٩٤٤) ، حرر جاك بريك تقريراً عنوانه "نحو سياسة فرنسية جديدة في المغرب" عام (١٩٤٦) . وقد أثار هذا التقرير

لغظاً كبيراً في أوساط إدارة الانتداب الفرنسية، وبعدها تقرر نقلة إلى منطقة تبعد (٦٠٠) كيلو متر عن العاصمة في مقاطعة صغيرة بأعلى الأطلس حيث ظل بها إلى عام (١٩٥٣).

في هذه المنطقة النائية كتب دراسة في علم الاجتماع الريفي حصل بمقتضاها على درجة الدكتوراه وكانت بعنوان "البنى الاجتماعية للأطلس العالى"، (١٩٥٥)، حيث شكك في مبادئ الاثنوجرافية الاستعمارية وأقدم على محاولة تجديد العلوم الاجتماعية في فرنسا.

غير أن نقطة التحول الكبرى في حياته بدأت عندما تقرر تعيينه مديراً لقسم البحوث الفنية والتجريبية لدى منظمة اليونسكو في مكتبها بسرس الليان بالريف المصري. وهنا ترك هائياً العمل الإداري وتحول، بحياته، من الغرب إلى الشرق حيث ستتعمق معارفه وعلاقاته بالعالم العربي أو "الشرق الثاني"، وكان قد عرف مصر، قبل ذلك، في عام (١٩٤٧) غير أن إقامته الجدية تركت أثراً كبيراً في توجهاته وعملت على تعميق رؤيته السياسية والثقافية بمصر والعلم العربي، وكانت مصر تعيش آنذاك لحظة تبدل سياسي واجتماعي في أعقاب الثورة المصرية، فعقد علاقات سياسية وأدبية مع رموز السياسة والثقافة في مصر أمثال توفيق الحكيم وطه حسين ولويس عوض وغيرهم.

في كتابة مذكرات ضفتين أشار إلى ان مصر قد ألهمتته رؤية أكثر صواباً وعدلاً، وأن أى بناء إبداعي، في هذه البلاد كما في غيرها، لا يمكن أن يتم إلا عبر الاستقلال الكامل. وفي اللحظة ذاتها دافع بيرك عن حق الجزائريين في النضال من أجل استقلال بلادهم وكان من الموقعين على بيان (١٢١) الشهير بفرنسا.

وقد أسفرت خبرته، في الأراضي المصرية عن ظهور كتابه "التاريخ الاجتماعي لقرية مصرية في القرن العشرين" (١٩٥٧). ويعتبر هذا الكتاب/ التحقيق هو الأول من نوعه في مصر، وكان من نتائجه كما يرى بيرك، تنشيط علم الاجتماع المصري. كما صدر له كتاب آخر هو "مصر الإمبريالية والثورة" يسجل فيه تاريخ حركة معاصرة تسعى للإفلات من قبضة الاستعمار وتحقيق الاستقلال مع وصول ناصر إلى الحكم.

وفي مصر عام (١٩٥٥) عرف بأمر انتخابه في "الكوليج دوفرانس" بفضل رعاية مؤرخ "الحوليات" الكبير "فرنان بروديل". وهنا بدأت محطة كبرى أخرى في حياة جاك بيرك حيث أدار زهاء ربع قرن، كرسى التاريخ الاجتماعي للإسلام المعاصر، ومارس في الوقت نفسه إشرافاً على الدراسات الاجتماعية الإسلامية في "المدرسة التطبيقية للدراسات العليا". وافتتح في "الكوليج دوفرانس" نظاماً بعيداً عن طرق الاستشراق التقليدي مقترحاً وصل تاريخ العرب مع تاريخ العالم، أى إخراج العلوم الإسلامية وتحريرها من عزلتها والإمساك، كما يقول، بالإسلام عبر مراجعه الدائمة ودينامياته الراهنة. لذلك لم يكن مصادقة أو غريباً أن تتوزع إسهاماته وكتبه على حقول مختلفة من الإناسة إلى علم الاجتماع والتاريخ الاجتماعي والعلوم الإسلامية واللغات والأدب ومن أشهر مؤلفاته:

العرب بين الأمس والغد (١٩٥٩)، مصر الثورة والإمبريالية (١٩٦٧)، الشرق الثاني (١٩٧٠)، عربيات (١٩٧٨)، أندلسيات (١٩٨١)، مذكرات صفتين (١٩٨٩)، القرآن : محاولة ترجمة (١٩٩١)، إعادة قراءة القرآن (١٩٩٣).

ومن أعماله المشتركة مع الأخرى :-

من الإمبريالية إلى نهاية الاستعمار (١٩٦٥)، المعايير والقيم في الإسلام المعاصر (١٩٦٦)، الازدواجية في الثقافة العربية (١٩٦٧).

كما ترجم من العربية إلى الفرنسية نصوصاً لطفه حسين وأدونيس والأصفهاني.

\* \* \* \*

برغم أن جاك بيرك غنى عن التعريف ، فهو من أبرز المفكرين والباحثين الفرنسيين في مجال الدراسات العربية والإسلامية، وله العديد من الدراسات والمؤلفات التي ترجمت إلى لغات عديدة، ومن ضمنها العربية، ومع ذلك تأتي لحظات يختار المرء أمامها في العثور على تعريف محدد وواضح لطبيعة الجهد والنشاط العلمي الذي يميز هذا الباحث عن غيره..

□ أنت تفضل دائماً تعريف نفسك ، والجهد الذي تبذله في فهم وإفهام الثقافة العربية والإسلامية ، بأنك باحث أو مؤرخ في مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية ، هكذا تقول

دائماً في كتبك ومقالاتك ومقابلاتك الصحفية. لكن ألا تجد بعض الحرج اليوم في الاستمرار بتعريف نفسك على هذا النحو والعالم يشهد اندثار مبدأ العالمية والموضوعية. في الماضي كنا نؤمن بوجود الباحث العلمي المحايد ، وبأن العقل هو عدل الأشياء قسمة بين الناس ، أى أن هناك مبادئ عقلية بسيطة يمكن أن يهتدى إليها الناس في سلوكهم وتفكيرهم. اليوم تغير كل هذا ، وبالتالي لا أعرف كيف تستمر في تعريف نفسك كباحث أو مؤرخ يتبع الطرق العلمية في زمن تلاشت فيه القيم العلمية أمام الباحثين كما هو الأمر أمام السياسيين ؟

بيرك : ألاحظ منذ البداية أن هذه نظرة متشائمة ، وإن إخواننا العرب ينظرون بتشائم هذه الأيام. أما أنا فأظل على أسس وأهمها الأمل وأوصى الغير به وبالجمع بين تشائم التحليل وتفاؤل الإرادة. صحيح أن العالم تغير بسرعة متزايدة ، لم تُبق علينا ولا على القيم والشخصيات التي كانت محترمة ، وضعف وتلاشى كل شيء من التاريخ والحضارة وحتى من المستقبل. لكن مع ذلك لابد لنا من أن نحتفظ بشيء ثابت ومتين هو الأنا وشئ آخر هو أنتم.

□ إذا كنا على هذا النحو من التشاؤم فلأننا نحن الذين نقع في الضفة الأخرى ، وتشاؤمنا مصدره أننا أفرطنا في الثقة بالمعايير العالمية والعقلية والعلمية ، في حين نرى اليوم الكثير من الباحثين تتوقف عالميتهم وموضوعيتهم عند حدود العالم العربي الإسلامي، فالعقل لم يعد عدل الأشياء قسمة بين الناس بل سادت سياسة الكيل بمكيالين في السياسة كما في مجال "البحث العلمي" حيث تتغلب النزعات العرقية والدينية والقومية على بقايا العقل المشترك بين الناس.

بيرك : إذا تحدثت في مجال السياسة فإنني ألاحظ بنفسى هذا الأمر، أى عدم المساواة في تطبيق المعايير ، لا سيما في تطبيق قرارات مجلس الأمن. هذا الإنصاف فقدناه. لقد وصلنا فعلاً إلى حالة عدم الإنصاف وعدم الوضوح وهى حاله ظالمة. ومن الطبيعي أن تكونوا قد يئستم من الكل ، يئستم من اليسار ومن اليمين ، ويئستم من أنفسكم .

□ أودّ الانتقال من التساؤل حول السياق الدولي الراهن وتأثيره على العلماء والباحثين إلى الحديث عنك شخصياً بوصفك أحد الباحثين البارزين ويقع إسهامك بين ثقافتين ، فأنت تعرف جيداً الثقافة العربية والإسلامية ، كما تعرف أيضاً الثقافة الغربية ، والذين يملكون هذه المعرفة المزدوجة عادة ما يتعرضون لنقد من الجهتين لأنهم يقفون على الحدود بين الثقافتين. فداخل الثقافة العربية نجد نقداً ذا طابع إسلامي وآخر ذا طابع علماني وعلى سبيل المثال لا الحصر، هناك دراسة لأستاذة جامعية في مصر عن ترجمتك الأخيرة للقرآن ، وهناك النقد الذي قال به لويس عوض مؤخراً قبيل وفاته ومؤداه أن طرحك لقضية الأصالة والمعاصرة كان بمثابة دعوة للعرب لإحياء أصالتهم حتى تسجنهم داخلها ، وانك تريد أن ترجع العرب إلى الوراء وان هذا "فخ غربي" يريد إبعاد العرب عن العلم والتكنولوجيا وسجنهم في ماضيهم. ماذا تقول في ذلك؟

بيرك :البعض ينتقدني كنصير للأصالة والبعض الآخر ينتقدني كنصير للمعاصرة. وهذا طبيعي لأنني نصير كليهما ، فالناس ينقسمون إلى هذا الطرف أو ذاك ، لقد تعودت على ذلك منذ شبابي غير أنني أتأسف لأمثال لويس عوض الذي يعرفني جيداً ومع ذلك يجعلني نصيراً للماضي، فهو يعرف موقفى جيداً ويعرف أنني أجمع بين الميل إلى الماضي والميل إلى التقدم والعلمانية وحتى الماركسية. ويعرف أنني أدعو لذلك أيضاً عند الفرنسيين والغريين بصفة عامة ، ويعرف جيداً أنني لا أصر على الأصالة وحدها بل أطالب بأخذها في الاعتبار. في الشرق كما في الغرب - لأنه لو لم تأخذها في الاعتبار فلنأخذك في فخها ، وهذا هو ما وقع للتقدميين العرب أو المدعين للتقدم ، وكنت ابنه تلامذتي وأصدقائي ، خاصة الذي كانوا ميالين إلى الماركسية، وأقول لهم لابد من أن تضعوا في حسابكم عروق وأصول مجتمعاتكم ، فان لم تفعلوا ذلك فان تلك العروق ستنهض عليكم وسيجهز عليكم الغول... .. فأكلهم الغول.

ما هو الغول ؟ التطرف الديني مثلاً ، أحد الغيلان ورموزه عديدة. كنت أقول لهم ليس تجاهلكم للغول هو الذي سيقضى عليه. ولعل الزميل المسكين المرحوم لويس عوض جهل الغول طيلة حياته للأسف الشديد. والعكس من ذلك يقال لأصدقائنا المشايخ أو البعض منهم الذين يجعلون من الليبرالية والاعترا ب أشياء لا تكون أو أشياء تافهة لا حاجة لهم بها أو لا

وجود لها ، مع إنها تتجاوب وحركة الدنيا. فالعرب ليسوا في جزيرة محاطة بالمحيط كجزيرة ابن طفيل ، اهتم كالأخرين لابد من أن يتجاوبوا مع الدنيا المحيطة بهم ومع الزمان الذي يتماشى معهم أو سواهم.

□ تحدثت عن النقد الموجه إليك داخل الثقافة العربية والإسلامية ، ولم تتحدث بعد عن النقد الموجه إليك وإلى أقرانك داخل الثقافة الغربية ذاتها ، فهل تعتقد أولاً أنك وأقرانك من الباحثين المهتمين بالعالم العربي والإسلامي قد نلتهم المكانة التي تستحقونها ، أم إنكم محصورين في نطاق ضيق للغاية ولا تحظون بالاهتمام الكافي بكم داخل الثقافة الغربية ذاتها؟  
بيرك : اهتمام ضئيل جداً ، القارئ الفرنسي لا يهتم كثيراً بحضارة الشرق ، ونسبة المهتمين مخيفة في ضآلتها.

□ أنت إذن باحث يقف في منطقة الحدود بين ثقافتين متصارعتين ، فيوجه إليك نقد داخل الثقافة العربية التي تهتم بها ولا يوجه لك الاهتمام الكافي - أن لم يكن النقد العنيف - داخل الثقافة التي تنتمي إليها. ألا يفرض عليك هذا الأمر إعادة تعريف وتحديد الجهد الذي قمت وتقوم به؟

بيرك : أقول أنا باحث وأنا صاحب جسر بين شاطئ الشمال وشاطئ الجنوب وأنا "عابر الضفتين" كما سموني مؤخراً ، وهو أمر صحيح ، كما أنني مناضل في سياسة بلدي.  
□ بأي معنى ؟

بيرك : أناضل من أجل أن تتجه فرنسا نحو بناء وحدة متوسطة أندلسية ولعلها فكرة بنى أميه.

□ وما الذي يعوق هذه النظرة العالمية الإنسانية التي تحلم بأندلس جديدة ؟

بيرك : للأسف الشديد ، أغلبية المفكرين هنا لهم فهم للعالمية يختلف عن الفهم الذي يجب أن يقوم.

□ كيف توفق هنا بين حلمك بأندلس جديدة والحديث الصاخب في الأوساط الغربية عن خطر الأصولية الإسلامية ؟

بيرك : بالنسبة إلى لا يوجد خطر أصولي فلو عرفنا الموجه الأصولية بأنها محاولة لاستعمال الدين كوسيلة سياسية فانه يكتب لها الفشل على المدى القصير. أنا لا أتحشى الأصولية بل احبها. بمعنى وبشروط . احب الأصولية التي تفضي إلى أندلس جديدة.

□ بعد أن صدرت ترجمتك لمعاني القرآن الكريم ، والتي أمضيت سنوات عدة في تحقيقها، هل وجدت الاهتمام اللائق بها في مناخ الثقافة الفرنسية ؟

بيرك : حدث اهتمام ضئيل جداً. القارئ الفرنسي للأسف لا يهتم بحضارة الشرق إلا بنسبة محدودة للغاية ، إنما حقيقة مؤسفة. ترجمتي لمعاني القرآن لم تجد من يهتم بها في أجهزة الإعلام.

□ ومع ذلك كانت هناك حلقة تليفزيونية شهيرة مع برنار بيفوا

بيرك : صحيح لكنها الحلقة الوحيدة ، وكانت سيئة للغاية وكان هدفها أن يقولني أن القرآن ضد اليهود وهذا غير صحيح ، وهذه الطريقة إلى جانب طرق أخرى ، تعكس رجوع الغرب إلى الانطواء على نفسه ، انظر إلى ما يسمى اليوم بمعاهدة ماستريخت التي تعني الاتجاه نحو الشمال وليس الاتجاه نحو الجنوب والعالم الأفروأسيوي .

□ أي نقيض مشروعك تماماً ؟

بيرك : نعم نقيض ما كنت أناضل من اجله طيلة حياتي ، وملخص الكلام أنني أستطيع القول لك أن حياتي وصلت إلى خسارة تامة.

□ ومع ذلك كنت تنصحنا منذ قليل بالتفاؤل ؟

بيرك : نعم متفائل بصدد عملي ومصمم على مشروعني ، أنا أشبه نفسي بإنسان يقف أمام سد بدأ ينكسر فأحاول بقوة ذراعي أن احول دون ذلك.

□ عندما تتحدث هكذا لا أراك شخصاً واحداً لأن الفكرة العظيمة تجد أيادي كثيرة ترفعها.

بيرك : أنا مستقر وثابت على مشروعني عن حضارة المتوسط وأندلس جديدة.



□ نعود إلى ترجمتك لمعاني القرآن والسياق الذي ظهرت فيه هل تقول أن هذا السياق جاء على نقيض الهدف الذي توحيته من الترجمة وهو أن تؤدي إلى تسامح وتفاهم أفضل بين الشعوب والثقافات والأديان ؟

بيرك : ظهرت ترجمتي وسط تيار شنيع. تيار صراع وحرب صليبية جديدة ، نعم للأسف الشديد لان العرب والإسلام عموماً يشكلون العائق الوحيد أمام إمبراطورية اليوم وأمام استقطاب اليوم تحت سيطرة أميركا. فالسياسة الأمريكية وحلفاؤها وجدوا أمامهم الصعوبة الوحيدة أو شبه الوحيدة هي فلسطين وما حولها عند العرب ، عند الإسلام وحتى عند البعض القليل في أوروبا ... وانتم تفهمون ما أشرت إليه.

□ ماذا كان هدفك من ترجمة جديدة لمعاني القرآن ؟

بيرك : أردت أن أقدم فهماً ودياً للقرآن باللغة الفرنسية ، وأن أوضح معاني القرآن العقلانية لان ما يدان عليه أكثر العرب والمسلمين اليوم هو عدم العقلانية والتعسف. فإذا بينت أن الكتاب المقدس عند المسلمين يفضي إلى العقلانية أكون قاومت ما يدانون به هذا هو موقفي.

□ هذا يدفعني إلى التساؤل : أين ينتهي دور المترجم وأين يبدأ عمل المفسر أو المؤول ؟ أم انه لا توجد حدود في نظرك بين الترجمة والتأويل ؟

بيرك : لا توجد حدود سوى اختيار المترجم : هل يقصد ترجمة ضيقة أم ترجمة واسعة ؟ ولا ننسى أيضاً أن الترجمة هي بنفسها نوع من التفسير.

□ لكن في هذه الحالة ما هي المعايير التي يستخدمها المترجم في التفسير ؟

بيرك : أن يُخرج معنى منطقياً ، وهذا أمر لم يتبعه الكثير من المترجمين الأوائل ، وغالباً ما خرجت الترجمات القديمة بمعنى سخيف ومن دون منطق يربط بين الآية وغيرها مع أن هناك ترابطاً بين الآيات ، وفي ترجمتي انتبهت لذلك وخصصت اهتماماً كبيراً للربط المنطقي ، منطق التلاوة.

□ سأطرح عليك الآن مجموعة من الانتقادات الموجهة لترجمتك والتي تناولتها الدكتور  
زينب عبد العزيز ووجدت صدى كبيراً في مصر حيث تقول إنها قرأت مقدمتك لترجمة  
معاني القرآن ووجدت انك تهاجم وتشكك وتطلق أحكاماً غامضة ...

بيرك : أنا لم اكتب مقدمة لترجمتي لان القرآن لا يقدم له وإنما وضعتها بعد الترجمة هذا أولاً.  
وثانياً هناك مشكلة كبيرة أو شاملة وهي هل الإسلام كتب عليه أن يعيش منفرداً في جزيرة أم  
يعيش في دنيا ويتعايش مع حضارات أخرى ، فإذا تعايش مع حضارات أخرى كغـيرة من  
الديانات لابد أن يقبل وجود تلك الحضارات أى يقبل نظرة الغير إزاءه ، هذا شرط قبوله وهو  
أن يقبل ضمن آخرين. أما إذا اكتفى بوحده ورضى بها ففي هذه الحالة نعم تكون نظرة الآخر  
ممنوعة. أما غير ذلك فلا بد أن تقبل نظره الآخر كما هي فمن المسلمات أن اليهودى يكتب عن  
الإنجيل والمسلم عن الإنجيل

□ لكنك تتحدث عن ضرورة نظرة الآخر بشكل مطلق وأنت تعلم أن نظرة الآخر أحياناً لا  
تكون بريئة وأحياناً تتضمن تجريحاً وشتائم كما هو موجود مثلاً في كتب جان كلود بارو ؟

بيرك : لا أتحدث عن نظرة الآخر بشكل مطلق ، أتحدث عن نظرة الآخر بشروط الأدب  
واتحدى أى واحد أن يجد في كل ما كتبت من بداية مشوارى حتى الآن ، أى كلمة تمس شرف  
الإسلام أو تمس العقيدة الإسلامية. دائماً عندى تأويل أو تفسير وأقول ذلك في نظر المسلمين  
كذا وفي نظر غير المؤمنين كذا ولا اقطع.

□ دراسة الدكتور زينب عبد العزيز تقول نقيض ذلك ؟

بيرك : هذا كذب أبدأ لم أمسُ شرف العقيدة الإسلامية.

□ بمعزل عن الأسلوب الاتهامي والتجريحى الذى صاغت به الدكتور زينب ملاحظاتها ،  
إلا أن بعض تلك الملاحظات على الترجمة ربما يكون صائباً.

بيرك : لو أرسلت إلى بعض التصحيحات فإني بكل استعداد أناقش الانتقادات وإذا اقتنعت  
أصحح الترجمة وهناك طبعة جديدة ، ولست معصوماً.

□ تقول انك أضفت إلى عنوان سورة الإسراء عنواناً آخر هو "أو أبناء إسرائيل" وهو غير وارد في الصحف المتداولة.

بيرك : هذا كلام السنة ، السورة لها عنوانان "بنى إسرائيل أو الإسراء" ليس أنا الذى اقترح هذا العنوان.

□ تقول انك غيرت كلمة نصر الله واستبدلتها بكلمة النجدة وكأنك لا تريد النصر للإسلام أو أن الإسلام قد انتصر!

بيرك : يا سيدى : قلت النجدة التى تؤدى إلى النصر.

□ تقول انك ترجمت سورة الروم باسم العاصمة روما حيث كان لابد أن تضع كلمة "البيزنطيون"؟

بيرك : هى تقول "بيزنطيون" وأنا أقول شيئاً آخر ، أصافحك - يقصد أراهن - على مائة دولار لو وجدت لفظة "بيزنطة" أو "البيزنطيون" فى كل التراث العربى ، أبدأ العرب لم يتحدثوا عن بيزنطة ، العرب عرفوا روما الأولى وروما الثانية هى بيزنطة ، البيزنطيون أنفسهم سمو أنفسهم "رومانيون" الأتراك سمو أنفسهم رومانلى" كانوا يقولون قيصر الروم. قل لها أين بيزنطة فى الكتب العربية أين تجدها وأنا سأعطيها مائة دولار قيمة الدولار!

□ تقول أيضاً انك استخدمت كلمة الرسول ولم تستخدم كلمة النبي كي تبعد معنى النبوة عن ذهن القارئ .

بيرك : أبدأ ، الأنبياء كثر بينما رسل الله خمسة أو ستة ، الرسل قلائل والأنبياء كثيرون.

□ تقول انك لم تستخدم كلمة مسجد واستخدمت مكانها ما يوحى بمعنى "مكان مقدس" وهى تعنى فى اللاتينية جزءاً من الكنيسة حول المذبح حيث تتم الشعائر الطقسية أو بمعنى كنيسة صغيرة من اجل استخدام جماعة معينه وان موقفك هذا يشبه من يصف بابا الفاتيكان بأنه حاخام الفاتيكان أو شيخ الفاتيكان.

بيرك : وأنا مالى والفاتيكان ، ما دخل الفاتيكان هنا "طرز" قالها بالعربية ، الكلمة التى استخدمتها عظيمة الشرف Sanctuaire أنا اعرف اللغة الفرنسية مثلها !! هى لا أعرف أن "الموسكى" هو الجامع والمسجد المصلى أى المكان الذى يسجد فيه الإنسان الموسكى هو الجامع الذى تلقى فيه خطبة الجمعة هيه هيه ... مسكينة هى من القرية ... هى مستشرقة لا تفهم شيئاً ، لا تفهم أن المسجد شىء والجامع شىء آخر ، لا تعرف أن كل جامع مسجد لكن ليس كل مسجد جامعاً.

□ تقول عن ترجمتك لسورة "يوسف" انك استخدمت كلمة تعنى أحداث ثقب أو ثغرة بالقميص بينما معنى كلمة "قَدْ القميص" انه "شَقَّ طولياً".

بيرك : ومع ذلك عندما تفض بكارة فتاة يقال "قَدَّت قدها" إذن ثقبها أو ثغرها.

□ لكننا نتحدث عن قميص سيدنا يوسف ا

بيرك : أنا اقبل المناقشة وان هناك أشياء استفيد منها. لست معصوماً كما قلت لك خصوصاً فى عمل ضخم يمكن أن أخطئ فى ترجمة آيات عدة واسعى إلى تصحيحها بالطبع لكن قل لها أننى اشتغلت فى هذا العمل ستة عشر عاماً واستندت فى ترجمتى على اثنى عشر تفسيراً للقرآن ودرست اللغة العربية أكثر من سبعين عاماً. لذلك هناك فرصة أمامى أن افهم جيداً اللغة العربية هناك أمل

□ ما الذى يدفع بعض الباحثين الغربيين اليوم نحو دراسة مجتمعات الشرق وهل هناك ضرورة فى استمرار هذا الاهتمام وهذه المعاناة؟

بيرك : كان الطور الأول من الاستشراق يعكس رؤية الشعوب الغربية للآخرين وكان دور الاستشراق يقتصر على إفهام أبناء مجتمعاتهم ما هى الشعوب الشرقية وما هى حضارتها. أما جيلنا نحن فحاولنا أن نغير من ذلك التقليد ونجعل من الاستشراق وظيفة تفاهم متبادل بين شعوب العالم ، بحيث يقدم كل واحد فهمه للآخر وفى هذا الحال يطلب منه أما أن يقبله أو يكذبه أو يصححه وهذا ما وقع لى شخصياً منذ أن بدأت كتابتى وبخاصة كتابى "العرب بين الأمس والغد" الذى أثار ضجة من القبول والرفض استمرت حتى الآن. وأتصور أن الإشكالية التى

قدمتها والافتراضات العملية بكتابي هذا بقيت حتى الآن ذات رواج وقبول وتكذيب ومنها الثنائية بين الأصالة والمعاصرة وهلم جرا.

□ أعود إلى السؤال عن أسباب الاهتمام بدراسة الشرق من جانبكم ومن جانب المستشرقين بصورة عامة؟

بيرك : عندما اسمع بعض العرب من الذين ينتقدون الاستشراق ، يقولون بأن الشرقي فقط هو الذى يملك الحق و الإمكانية لدراسة الشرق فإننى أشعر بأسف. هل نقول نحن الفرنسى فقط هو الذى ينبغي أن يدرس ديكارت. ثانيا لقد ولدت فى بلاد المغرب العربى حيث عشت عشرين عاما من عمرى وكانت عائلتى لها أكثر من مائة سنة بمدينة فرنده الجزائرية ، وعشت فى قرية بالذلتا المصرية وفى بكفيا بلبنان. والعالم بأسره كما تعلم ينقسم إلى دوائر حضارية وهكذا نتحدث عن أمريكا اللاتينية وأوروبا الغربية الخ. ومفاهيم الشرق ، الشرق الأوسط ، الشرق القريب هى استخدامات تقليدية. ما الذى يهمنى بها وما الذى نبحث عنه فيها. هو أمر طبيعى فيما يتعلق بالأوروبيين طالما هى منطقة قريبة جداً ومرتبطة بكثير من المصالح والصراعات وذلك بخلاف القرايات الثقافية. ودعنى أذكر بالآية القرآنية "جعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا" ... هل أنت ضد ذلك!!

□ بشكل عام قدمت صورة مشرقة عن الاستشراق ورجاله !

بيرك : أجب بيرك ضاحكاً هل تقصد صورة مشرقة أم مشرقة وأردف قائلاً : - افهم أن للشرقيين والعرب الآن تساؤلات عديدة على مكتسبات الاستشراق ، لكن لى تسأؤلاتهم تشمل سائر روافد الغرب الاقتصادية والسياسية دون الاقتصار فقط على الاستشراق. فلو سألتنى عن مكاسب الاستشراق فهى عظمة الوزن مع ما فيها مراراً من سوء اعتدال نخذ مثلاً عمل الألمان "نولدكه" عن المتن القرآنى و"ماسينيون" و "كوربان" عن التصوف. وما ذكرته قليل من كثير فعله كان انفع لأصدقائي الشرقيين أن يزاحموا أولئك الفحول بالعمل العلمى الجاد.

لكن ألا تعتقد أن المستشرقين يمثلون روافد الغرب الأخرى. أقول ذلك لان هناك من يقيم تعارضاً بين مكانة المستشرقين وبين بقية إنجازات الحضارة الغربية. بمعنى أننا وفقاً لوجهة النظر هذه نهاجم المستشرقين وننسى إنجازات الغرب الأخرى ولا أعرف إذا كانت هذه هي وجهة نظرك أيضاً أم لا ؟ فإذا كانت كذلك ، فأكرر بأن إنجازات الغرب الأخرى قد أنتجت المستشرقين عندما تعاملت مع الشرق أو بتعبير آخر عندما تعامل الغرب في مجمله مع الشرق كانت النتيجة هي المستشرق الذي يعبر عن وجهة نظر الحضارة الغربية في مجملها من كائناً ، إلى هيجل إلى ماركس ، فليس المستشرق غريباً عن هؤلاء ، بل هو لسان حالهم إزاء الشرق.

بيرك : أنت كمن يطلب من عنتره ألا يمثل العرب أو بلغه المثل الفرنسي أنت كمن يريد إقحام الباب المفتوح ... من الطبيعي أن كلا من المفكرين والمستشرقين ينتمون إلى بيئتهم فهذا ينطبق على الغربيين كما ينطبق على الشرقيين معاً. ولكن أستطيع أن أضيف بأن النقد الذاتي ونضجه في بعض البيئات العلمية يجعل الباحث يصحح في نفسه تلك الميول والتأثيرات بل أن يضاد بيئته وأتمه جاعلاً نفسه بالقرب من الحرية والحقيقة العلمية كما تبين في الجيل السابق في كثير من المواقف النضالية.

لقد ذكرت ذلك لان هناك من يفصل بين الاستشراق وبين روافد الغرب الأخرى والآن أود أن أسأل عن منهج أو مناهج المستشرق التي تسمح له بأعداد الدراسة أو الصورة التي يرسمها والنتائج التي يتوصل إليها من خلال هذا البحث. كيف يمكن دراسة الشرق من خارجه؟

بيرك : ليس الاستشراق منهجاً بذاته بل نتيجة وهدف لمجموعة مناهج كثيرة لعلم الاجتماع والتاريخ والانثروبولوجيا الحضارية والألسنية الخ..

ألا تعتقد أن استخدام مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة قد يكون المسؤول عن سوء الفهم السائد في الدراسات الاستشراقية ؟ وهل تعتقدون أن مناهج العلوم الاجتماعية المعاصرة يمكن تطبيقها على كل المجتمعات وكل الثقافات المختلفة بنفس الدرجة التي تطبق

بها في مجتمع غربي؟ بمعنى آخر عندما ندرس النص القرآني من خلال "الألسنية" كما يفعل محمد أركون - على سبيل المثال - هل يؤدي ذلك لفهم حقيقي واعمق لجوهر هذا النص أم يؤدي إلى النقيض من ذلك؟

بيرك : نعم تلك المناهج تعمل من الآن على جميع المجتمعات. هناك بحوث عن المجتمع الفرنسي قام بها فرنسيون وغير فرنسيين ولماذا لا يجوز ذلك عن الشرق أعرف انه في بعض البلدان العربية كان الباحث الاجتماعي مهما كان قصده ينطلق من أقصى المناطق بحرية في زمن الاستعمار. والآن لا يستطيع الباحث الوطني في قلب العواصم العربية أن يتمتع بتلك المساحة من الحرية. بالنسبة للاستشراق كما هو فانه نادراً ما استخدم العلوم الاجتماعية التي كنت ادعوا لها. الألسنية والعلوم الإنسانية ينبغي أن تستخدم في المساهمة في دراسة شاملة للمجتمعات وإلا لن تلتقط سوى جوانب جزئية، وبالتالي لا يمكن إذن إدانة الاستشراق حول مناهج لم يستخدمها ومستبدلاً إياها بمعالجات نخوية وفيلولوجية. أن تأخر الاستشراق المنهجي هو الذي ينبغي أن يدان وليس العكس.

ما هي حصيلة الاستشراق الفرنسي المعاصر في تصورك في ما يتعلق بمجال محدد هو الدراسات المكرسة للفكر الإسلامي الحديث والمعاصر؟

بيرك : من اجل معرفة ذلك ، وتكوين رأى في هذا الشأن أشير إلى أعمال "آندريه ميكيل" وكتابي "الإسلام في مواجهة التحدي" و "الإسلام في زمن العالم" وكذلك أعمال كوربان و جاردية وهذا لا يمكن تلخيصه في عدة جمل.

هل ترى أن هناك ضرورة في قيام نوع من الاستغراب في مقابل الاستشراق؟

بيرك : بالطبع ، وبموجب الآية القرآنية التي تحت الشعوب على التعارف المتبادل. هذا هو المعنى السليم. حتى الآن ينبغي الاقتناع بأن تشتت الإمكانات ومستوى التنمية قد جعل الاستغراب العربي على سبيل المثال مختلفاً عن استشراق الغربيين. انظر إلى ما تعنيه الكلمات العربية كالاغتراب والتفرنج التي تشير بصورة أكثر أو اقل إلى المنفى ونزع الشخصية. لا يوجد أيضاً في الشرق مدارس باحثين تدرس منهجياً الغرب كى تدمج هذه المعرفة في انساق ثقافية وطنية.

فالتغريب(\*) بالنسبة للعربي هو زرع مناهج وعادات الغرب. ولا توجد كثير من الأعمال ذات المعرفة الدقيقة مترجمة من العرب تقدم النظرة الشرقية للغرب منذ الطهطاوي والشدياق. والحلل أن هذا مرغوب وممكن في الوقت ذاته. تلخيصاً لذلك ، وفي آفاق مستقبل المعرفة العالمية لم يعد هناك استشراف كما هو الآن لكن جناح شرقي للعلوم الإنسانية والاجتماعية ، مع باحثين من كل الاتجاهات عاملين من أجل معرفة أفضل بالواقع والمجتمعات والأشخاص مهما كان موقعهم.

---

(\*) لا يميز جاك بيرك هنا بين مصطلح الاستغراب ومصطلح التغريب.



مكسيم رودنسون

أخطاء "الاستشراق" ليست جريمة!



## مكسيم رودنسون

### أخطاء "الاستشراق" ليست جريمة!

"الاستشراق كلمة لا معنى لها ، فلماذا اتحدث واستفيض فيما ليس موجودا ".

و مع ذلك ، فقد استجاب رودنسون ، واسهب في الدفاع عن الاستشراق...

ولد مكسيم رودنسون في السادس والعشرين من شهر يناير عام (١٩١٠). بمدينة باريس من أسرة يهودية. بدأت علاقته بالعالم العربى والإسلام، عندما أقام في لبنان، في الفترة الواقعة بين (١٩٤٠ - ١٩٤٧). ويقول رودنسون انه لم يختار هذا البلد عن قصد، وإنما تجمعت ظروف كثيرة، بمحض الصدفة، جعلته يقيم فيه هذه السنوات.

تخرج رودنسون في معهد اللغات الشرقية ومعه دبلوم في اللغة العربية، لكن سنوات الدراسة للغة العربية الفصحى والعامة، طوال عامي (١٩٣٦ - ١٩٣٧) بباريس، لم يكن لها مردوداً عملياً إيجابياً، إذ وجد صعوبات كثيرة في تطبيق ما تعلمه. لكنه انتهز فترة التجنيد الإجبارى كجندى من الدرجة الثانية، وكان ذلك في نهاية عام (١٩٣٩)، حيث تعرف إلى لويس ماسينيون الذى كان مجنّداً كضابط في وزارة الحرب، فطلب منه أن يلحقه بوحدة عسكرية يتكلم أفرادها اللغة العربية..

وعندما ترامت إلى مسامعه النية لإرسال جنود وضباط إلى سوريا وأن قراراً بهذا الشأن قد أُنْخِذَ، أسرع إلى المسؤول ليضمه إلى الفريق المسافر، وكان له ما أراد وغادر باريس إلى سوريا في ٢٨ مايو عام (١٩٤٠)، حيث أمضى بها ثلاثة أشهر فقط إثر استسلام فرنسا في يونيو (١٩٤٠).

بعد هذا التاريخ كان مقرراً أن يعود إلى الحياة المدنية. وبمقتضى الإجراءات المتبعة - كما روى رودنسون(\*)، عاد المُسَرَّحُون إلى فرنسا ماعدا أولئك الذين يمكنهم أن يشبثوا أن لديهم عقود عمل محلية في البلدان التي سُرِّحوا فيها، ووجد رودنسون عملاً له في مدرسة "المقاصد الخيرية الإسلامية" في صيدا كمدرس للغة والآداب الفرنسية في الصفوف العليا بهذه المدرسة.

كانت هذه هي البداية لمكسيم رودنسون مع اللغة العربية وبلادها وتاريخها وحضارتها وهي رحلة أسفرت، على مدار نصف قرن، بمجموعة من المؤلفات الشهيرة والعديد من الدراسات التي غطت جوانب مختلفة، والتي ميزت رودنسون عن الكثيرين من أقرانه المستشرقين، والتي أثارت أيضاً الكثير من الجدل بدءاً من كتابه "محمد" (١٩٦١)، "الإسلام والرأسمالية" (١٩٦٦)، إسرائيل والرفض العربي (١٩٦٨)، الماركسية والعالم العربي (١٩٧٢)، جاذبية الإسلام (١٩٨٢)، وغيرها من العمال المتنوعة الأخرى.

\* \* \* \*

التقيت المستشرق مكسيم رودنسون في مقهى مجاور لمزله لا يبعد كثيراً عن الحى اللاتيني، واستمر الحوار بيننا لمدة ساعة حتى بدأ المقهى يطفئ أنواره تدريجياً... أثناء خروجنا همس لي رودنسون قائلاً: اعتقد أن صاحب المقهى لديه نزعات عنصرية فقد اغلق قبل الميعاد بنصف ساعة. ثم دعاني لإكمال الحوار في شقته بمبنى قديم حيث صعدنا إلى الطابق الرابع من دون مصعد، وكان رودنسون يتوقف بين حين وآخر ليسترد بعض أنفاسه... عندما دخلت الشقة كان إنطباعي منذ البداية إنني في مكتبة عامة وليس داخل شقة، كل شيء يوحى بعالم الكتب. رفوف المكتبة تغطي كل المساحات قبل دخولنا لغرفة المكتب... كان حديث رودنسون رغم اختلافه مع كثير مما قاله - يتسم بالصراحة والصدق. وكان أحياناً كثيرة يحكى بصورة يبدو فيها التأثير الشديد خاصة من نقاد الاستشراق كان يحكى أشياء للتسجيل وأشياء لا ينفع معها التسجيل...

---

(\*) كتاب "الجندي المستعرب" لفيفل جلول دار الجديد (١٩٩٨).

قبل أن أبدأ معه الحوار مباشرة بادر قائلاً : " منذ البداية أقول بأن كلمة الاستشراق لم تعد تعني شيئاً. اننى لا استطيع ان اتحدث و استفيض فى ما ليس موجوداً . كذلك اقول بأنه لا يوجد شرق وانما توجد شعوب ، مجتمعات ثقافات ، وبالتالى لا يوجد استشراق ايضاً، انما توجد انظمة علمية لها موضوعاتها واشكالياتها النوعية ، مثل علم الاجتماع ، الاقتصاد السياسى ، والألسنية، والإناسة، والفروع المختلفة للتاريخ .

١٠ حسناً كيف تفسر هذا الفرع الذى يتتاب معظم المستشرقين من مجرد سماع كلمة استشراق؟

رودنسون: لأنها كلمة متناقضة مع حقائق الواقع . ولا نفهم منها شيئاً . بالطبع الكلمات يمكن أن تستخدم هنا و هناك ، ويمكن لكل واحد أن يعطيها المعنى الذى يريده ، مثلاً أدوار سعيد أعطى للكلمة مساحة أيولوجية كبيرة انتقد الاستشراق وأعطى أيولوجية خاصة للدراسات الاستشراقية ، بحيث استخدمت كلمة الاستشراق فى سياق مرذول وغير مرغوب فيه . لكن سعيداً فعل ذلك مستدعياً ميشيل فوكو، فلوبر ، كلوريدج .. وأنا لا أنزع عن سعيد حقه فى تحليل الاستشراق وأعطائه تلك الأيدولوجية لكن أرى أنها أيولوجية لا تشمل بالطبع كل الدراسات الاستشراقية، وحتى أكثرها إندفاعاً فى طابعها الأيدولوجى، لا ينفى وجود مساحات للموضوعية حتى ولو كانت ضئيلة، فضلاً عن أنه لا يمكن التخلي عن المكاسب الثمينة للاستشراق على مدار أكثر من قرنين . بالطبع ادوار سعيد له الحق فى تحليل ظاهرة الاستشراق على هذا النحو أو ذاك، لكن بالنسبة إلى اعتقد أنه ساهم فى الخلط القائم فى هذا الشأن .

١١ فلنترك إذاً تعبير الاستشراق جانباً ، بما يحمله من دلالات وابعاد لا أتفقا بشأنها ، ولنتناقش حول عمل الاستشراق ذاته ومضمونه الفعلى .

رودنسون: اذا كنت قد أوضحت لك بأنه لا يوجد استشراق فهذا يعنى أننى لا يمكن أن أتحدث عن مضمونه ..

١٢ لكن هل تعتقد أنه لا توجد " نظرة الآخر " ؟ وهى هنا نظرة الغرب للشرق وهو ما أعنيه بكلمة الاستشراق ومضمونها وما تحمله من خصائص

رودنسون: حسناً ، أنا لم أنكر أن كثيراً من الغربيين الذين يدرسون الشرق يقومون بذلك انطلاقاً من نظرتهم الخاصة ، من نظرة مجتمعاتهم ، وبالطبع فإنهم يرون أشياء ولا يرون أشياء أخرى ، يفهمون أشياء ولا يفهمون أشياء أخرى لكن ليس في هذا كارثة كبرى . ألم يكن المسعودي يمارس " نظرة الآخر " في الرحلات التي كان يقوم بها . إنها إذاً ليست جريمة الباحث الغربي فقط . إنني أرى أن هناك نوعاً من العنصرية ضد الغرب ، وأنا ضد العنصرية بشكل علم فكما كنت ضد العنصرية الموجهة للعرب ، فأنا أيضاً ضد العنصرية الموجهة للغرب من قبل الشرقيين . فالقول أن الدراسات الاستشرافية تمثل " نظرة الآخر " ، يتضمن إتهاماً مبطناً ، إتهاماً لأن الباحث الغربي قد أهتم بالشرق وهكذا هناك إتهام في حالة الاهتمام بقضايا الشرق ، وإتهام في حالة عدم الاهتمام به . ليست هذه عنصرية ضد الغرب .

□ عندما طرحت تعبير " نظرة الآخر " واصفاً بذلك مضمون العملية الاستشرافية كما أتصورها — لم أضمن هذا التعبير أدانة مسبقة لكن أردت من خلال استخدام هذا التعبير أن أشير لواقع لا يوجد خلاف بشأنه ، وهو أن العالم منقسم فعلاً إلى حضارات وثقافات مختلفة ، ينشأ عن إختلافها بالضرورة خصائص نظرة الآخر بما تحمله من شحنات الصراع ومن ميزات و مساوئ أيضاً وأعتقد أنك لا تختلف كثيراً مع هذا الطرح ؟

رودنسون: حسناً يمكن أن نجد أرضاً للحوار . فالدراسات الاستشرافية بالصورة التي ظهرت عليها تمثل نظرة الآخر فعلاً ، من وجهة نظر علمية محددة ، نظرة الآخر تتميز بما هو مقنع وما هو غير مقنع ، بما هو سلبى وبما هو إيجابى . فنظرة على جذور الإسلام من شخص غير مسلم ، لها أهمية كبيرة ، بل إن الدراسات التي تمت عن جذور المسيحية واليهودية حققت نجاحاً كبيراً ، عندما انفصل الباحثون عن هذه الديانات ، أى تحقق وجود نظرة نقدية إزاء موضوع البحث ، لكن يوجد أيضاً أخطار في " نظرة الآخر " ، خطر النظر للآخرين على أنهم جهلاء بينما نحن على صواب . نعم يحدث هذا . وهو من الأمور المردولة لكنها من الأمور الشائعة ، ما أطلبه هو " نظرة نقدية " ، لنظرة الآخر من كلا الطرفين ، أى إزاء رؤية الشرق للغرب أو رؤية الغرب للشرق .

١٤ لكنك تطرح هذه القضية — أى المطالبة بنظرة نقدية — بشكل حيادي في حين أن واقع النظرتين غير حيادي ، بمعنى أننا في الشرق نقوم بالدفاع عن أنفسنا و التنبيه إلى التشويه الكامن في نظرة الغرب إلينا ، وأعتقد أنه من العدل أن لا نطلب الشيء نفسه من الضحية و القاتل بدرجة مماثلة، ليس من الأجدى أن تصوب مطالبتك بنظرة نقدية إلى الذين يقدمون " صورة الآخر " في الغرب أولاً؟

رودنسون: نعم. لكن لا ينبغي في الوقت نفسه على هؤلاء الناس الذين يعانون أن يعتقدوا بأن لديهم العلم والحقيقة ، وأن كل ما يقولونه حق وصواب ، فالمسألة نسبية .

١٥ سنعاود طرح أسئلة قديمة ربما يؤدي ذلك إلى طرح إجابات جديدة. ما الذى يدفع الباحث الغربى — ولا أقول المستشرق حتى لا تغضب — نحو الاهتمام بالشرق — العالم العربى — هل يعود ذلك إلى اختيار شخصى أو سياسي ؟ ما هى هذه الضرورة التى تدفع بباحثين غربيين نحو دراسة الشرق ؟ ولمن يوجهون دراساتهم وكتابتهم ؟

رودنسون: كما ترى فإن الحوادث المهمة ، المضطربة ، المرعبة أحياناً تمر في جزء منها عن طريق العالم العربى والإسلامي. وهنا يزداد الطلب على الكتب و الدراسات والمقالات من الباحثين والمتخصصين في شؤون البلاد العربية و الإسلامية فتزايد الطلب يعنى أن هناك مصلحة كبيرة .

١٦ إذاً عندما يكتب باحث غربي عن العالم العربى فهو يخاطب معاصريه ، أنت تكتب بالفرنسية و للفرنسيين أساساً أم للشرقيين أيضاً ؟

رودنسون: أكتب لمن يقرأ بالفرنسية في كل مكان وللعرب أيضاً .

١٧ يتصاعد في الشرق نقد الاستشراق — أو نقد نظرة الآخر — ما هو صدى هذا النقد ، في تصورك ، لدى الباحثين الغربيين المهتمين بالشرق ؟

رودنسون: لقد تعودنا على هذه الانتقادات بدءاً من النقد الإسلامي الصريح مروراً بنقد أنور عبد الملك وأدوار سعيد والآخرين . بالطبع هناك اختلاف بين نقد الإسلاميين والنقد الذى يمثله أنور عبد الملك وإدوار سعيد . الإسلاميون يطرحون المسائل بصورة متسقة بينما عبد الملك

وسعيد عندما ينتقدون الدراسات الاستشراقية فإنهم يستشهدون بكتاب غربيين. لا أقول أن نقد إدوار سعيد وعبد الملك زائف بصورة كاملة. هناك جزء من نقدهما صحيح. فبعض مؤلفي الكتب والمقالات الغربية لم يفهموا بعض الأمور عن الإسلام المعاصر والفكر المعاصر في بلاد الشرق، هذا صحيح. وإذا رأيت كاتباً أمريكياً يؤلف كتاباً عن فرنسا، فربما يكون مليئاً ببعض الأخطاء وسأغضب بالطبع عندما أرى أشياء غير صحيحة. لكن لا ينبغي أن نرى في كل أعمال الاستشراق مناورات سياسية وعدواناً على البلاد، نعم هناك أشياء تستحق أن نهاجم، لكن أن نهاجم على طول الخط، فهذا شيء آخر وأعتقد أنه خطأ كبير. فضلاً عن أن مشروعية هذا النقد بالنسبة لإدوار سعيد وأنور عبد الملك لا يتوفر له الوضوح والاتساق الكافيين فهما ينتقدان الاستشراق من خلال مفكرين غربيين آخرين، ومنهم من بدأ في نقد الاستشراق، لأسباب شخصية فأنور عبد الملك، لأنه كان يطمح في مكانه أكبر، ولم يحصل عليها في الغرب شرع في توجيه الانتقادات

□ أحتفظ بما قلته إزاء من ينتقدون الاستشراق بمسألتين أعتقد أنهما على قدر كبير من الأهمية. وأكثر أهمية من الحديث عن الأسباب الشخصية التي يصعب الحديث عنها أو تأكيدها. أتفق معك أولاً في أن الدراسات التي أنتجها المستشرق عن حاضر، وليس عن ماضي — المجتمعات العربية والإسلامية هي محدودة وتشتمل على رؤية ناقصة في كثير من الأحيان. فمثلاً هناك غياب ملحوظ للدراسات الاستشراقية عن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر مقارنة مع ما أنتج عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي. والنقطة الثانية تمثل مفارقة في تصوري فالإسلاميون ينتقدون الاستشراق بسبب المناهج التي يستخدمها بشكل عام بينما ينتقد أنور عبد الملك الاستشراق لأنه لم يستخدم مناهج حديثة ؟

رودنسون: عندما قلت أن نقد أنور عبد الملك للاستشراق يعود إلى أسباب شخصية فأنا أعني ما أقول. لقد جاء عبد الملك إلى فرنسا، وعمل فيها، وحاول أن يكون أستاذاً في الكوليج دو فرانس.. وأشياء من هذا القبيل.. وعندما وجد أن كل ما كان يتمناه، لم يتحقق بالصورة التي يريد، هاجم الاستشراق والغرب. أما بالنسبة لغياب الدراسات الاستشراقية عن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر فلا أعتقد بأن الأمر على النحو الذي طرحته لكن هناك ما يهز



ذلك. وهو الصعوبات التي تكتنف مثل هذه الدراسات. وأروى لك قصة لقاء قدم بيني وبين هنري لاوست ، وكنت قد طرحت عليه سؤالاً مشابهاً فاسترسل معي في الحديث ، وفي النهاية قال لي: لا تورط نفسك فيما هو معاصر هكذا .

□ تعدت في كتابك " جاذبية الإسلام " بأنه لا يوجد هناك علمان ، ألا تعتقد أنه من الصعب الحديث عن " المنهج العلمي " بصورة موحدة ، خاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ، حيث صفة " العلوم " بهذه الميادين تكتسب إشكالية معقدة تختلف عن وضع العلوم الطبيعية والبحث . ففي مجال الصراعات والحروب ، أى علم واحد هذا الذى يمكن النظر إليه بصورة موحدة في تفسير الظواهر الاجتماعية والفكرية والسياسية بمناطق ومجتمعات متصارعة فيما بينها؟ ألا تعتقد أن مثل هذه النظرة التي تطبق " المناهج العلمية "، في دراسة النشاطات السياسية والفكرية بصورة موحدة بين مختلف الثقافات ، قد تكون المسؤولة عن سوء الفهم والأحكام الجائرة التي تخلف بها كثير من الدراسات الاستشراقية؟

رودنسون: لا يوجد إلا علم واحد ، ولا توجد قاعدتان للعلم (\*) ( ما أريد أن أقوله أنه ينبغي محاكمة الأشياء من وجهة نظر عقلانية عامة ، فلا معنى للحديث عن علم عربي وآخر فرنسي وثالث هندي ..) لقد استمعنا إلى من يقول بأن هناك علماً أبيض وعلماً أسود ، وعلماً للإمبريالية ، وعلماً للبروليتاريا أقول ذلك لأنني لدى خبرة شخصية في الحركة الشيوعية. في الأربعينات ، كانت لدينا نظرة مشابهة لذلك . كنا نقول بأن البروليتاريا وحدها لها الحق في الحديث عن اقتصاد المجتمع، وما عدا ذلك كلام زائف ، حديث البورجوازية حديث زائف. في الواقع كنت راضياً عن هذه النظرية في ذلك الوقت ، لأنني كنت بروليتارياً. كان هناك علم بروليتارى وآخر برجوازي ، الأول هو الحقيقي والثاني هو الزائف ، وكنا نسعى لتطبيق هذا التوجه في كافة المجالات والعلوم ولم نستثن من ذلك إلا الفيزياء. طبعاً هذا موقف أدى إلى نتائج عبثية وحمقاء بلا شك .. والآن ، نسمع الشيء نفسه لكن بدلاً من البروليتارى هناك : رجل العالم الثالث ، العربي ، المسلم وهناك من جهة ثانية في الغرب أولئك الذين يمارسون الزيف

(\*) أوضح مكسيم رودنسون وجهة النظر هذه، بصورة دقيقة، في كتابه الشهير "جاذبية الاسلام" الصادر في (١٩٨٢)

وله ترجمة عربية يعاد طبعها الآن عن دار التنوير.

وأرى أنه مهما كانت التحريفات والإلتواءات التي زرعتها الوضع الإستعماري في اختيار المعطيات أو البرهنة عليها فإن ذلك لا ينبغي أن يجرنا إلى عقيدة العُلَمَين .. لقد صدقت أنا نفسى عقيدة العلمين في الأربعينات .. اليوم باحث البلاد النامية المستعمرة، يفهم بالسليقة بعض الأشياء التي يفهمها باحث المجتمع المتقدم بصعوبة هذا حقيقي، لكن هذا لا يعنى أن ناس العلم الثالث معهم حق بشكل عام وأن الباحث الأوروبي لا يملك هذا القدر من الحق .. لابد أن تكون هناك قواعد عامة للنظر ، هذا ما أردت أن أقوله من أنه لا يوجد علمان .

□ الذين ينتقدون الاستشراق — وأنا منهم أيضاً — لا ينكرون المكاسب الثمينة التي تحققت من خلال أعمال بعض المستشرقين الذين كرسوا جزءاً من حياتهم في تحقيق مخطوطة أو دراسة لغات وحضارات الشرق لكن النقد الأساسي الذي نوجهه للاستشراق هو في السياق السياسي الذي يدور فيه عمل المستشرق وعادة ما يكون هذا السياق على درجة من العداء لا يمكن تجاهلها إزاء البلد المدروس ، وبصفة خاصة في فترات الاستعمار والصراعات .. فالمستشرق يخضع عمله العلمي لخدمة الأغراض السياسية والاستعمارية للبلد الذي ينتمي إليه وضد البلد الذي يدرسه من هنا ينبع الموقف من هذا النوع من الاستشراق .

رودنسون: ذكرت في كتابي " جاذبية الإسلام " ما يكتنف العلاقات بين المجتمع المدارس و المجتمع المدروس، والضغط والتيارات السائدة في كل مجتمع ، والأوضاع المتغيرة في المجتمع المدارس بالنسبة للمجتمع المدروس وهذه قضية معقدة إلى حد ما ، ففي تصوري أن الباحث الغربي عليه أن يندمج في التيارات و القضايا السائدة في المجتمع المعنى ، لكن من دون أن يخضع للالتجاذبات الايدولوجية السائدة ودون أن ينسى الباحث الغربي وسطه الخاص الذي يسمح باغناء المناقشات الجارية في قلب المجتمعات التي يدرسها. نحن هنا بصدد قضية الاستخدام السياسي لإنتاج المستشرق . أعتقد أن كل البلاد في العالم تطلب رأى المتخصصين فيها إزاء هذه القضية أو تلك. وهذا أمر طبيعي . مثلاً ماسينيون ، وأنا لا أحبد عادة كل ما يقوله ، كان يطلب منه أن يكتب تقارير إلى وزارة الخارجية ، وأعرف من بعض الذين يعملون في وزارة الخارجية ، كما يقولون لي ، بأن بعض كتاباته كانت حمقاء إلى حد ما . هل كان ماسينيون

جاسوساً أو عميلاً ؟ كان وطنياً فرنسياً وكان واجبه أن يخبر حكومته ولا أعرف كيف ينتقد الوطنيون المتطرفون ، نقاد الاستشراق ، وطنياً فرنسياً كان يخدم وطنه

في أثناء الحرب العالمية الثانية كنت أقوم بتلخيص صحف دمشق ... وهذا طبيعي هناك مثلث وليام مارسيل — وأعرفه جيداً — كان ملماً باللغة العربية تماماً ، يعرف كل كلمة ، وحتى اللهجات العامية ، ويعرف كل المؤلفين العرب في كل فترات التاريخ العربي ، وكانت لديه ذاكرة غير عادية ، بل كان يعرف متى استخدمت هذه الكلمة هنا أو هناك . كان يمكنه أن يشير إلى اختلاف في كلمة كذا، في كتاب " الحيوان " للملاحظ، في صفحة كذا، ثم أسعملها بالمعنى كذا لا أستطيع أن أنكر هذه الجهود لأن مؤلفيها قد أخذوا مواقف أو قالوا بأشياء استعمارية.



روحیه ارنالديز

المستشرقون يُتَقَدُّونَ لأنهم غير مسلمين



## روحيه أرناالديز

### المستشرقون يُنتقدون لأنهم غير مسلمين

روحيه أرناالديز مستشرق مخضرم ، قطع مسيرة طويلة في حقل الدراسات العربية والإسلامية. أمضى أكثر من نصف قرن في درس وتدريس جوانب من الفكر الإسلامى. وهو من جيل كبار المستشرقين الفرنسيين كجاك بيرك ، وماكسيم رودنسون ، وإن كان أقل شهره من سابقه. فقد إقتصّر إنتاجه العلمى على فترة معينة ، وربما شخصية بعينها ، هى شخصية ابن حزم القرطبى ، بينما أقطاب جيله قد صالوا وجالوا في فترات متنوعة ومع شخصيات وقضايا عديدة منها ما هو قديم ، ومنها ما هو حديث ومعاصر.

تميز إسهام روجيه أرناالديز ، في مرحلة البداية ، بنظرة تكاد تكون سلبية إزاء فلاسفة الإسلام، سوعان ما تخلى عنها في مرحلة النضج. ففي مرحلة البداية لم يكن قد وصل إلى أصالة إسهام الفلاسفة المسلمين وشعر بخيبة أمل عندما قرأ أعمالهم، بل ذهب يحلل ظاهرة "كيف انحسر الفكر الفلسفى في الإسلام" وأرجع ذلك إلى أن فلاسفة الإسلام قد سلطوا كل إهتمامهم على فلسفة اليونان، فضلاً عن إهمالهم في محاولة التوفيق بين النقل والعقل، وإنشغالهم بقضايا جزئية لا تساعد حقاً على تطوير "علم الأوائل" ولا على إنتاج فكر فلسفى جديد أو متقدم، وهو ما أدى، في نظرة، إلى هشاشة وضع الفلسفة في البلاد الإسلامية، بالمقارنة مع خطابات الإسلام المركزية الأخرى<sup>(\*)</sup>.

(\*) الاستشراق في أفق إنسداده د. سالم حميش منشورات المجلس الأعلى للثقافة العربية ١٩٩١ ص ٧١

أما في مرحلة النضج إذا جاز هذا التعبير فإن روجيه أرنالديز، تحت تأثير أستاذه وصديقه لوى ماسينيون، قد غير من وجهته ومن طريقته في تناول إنتاج الفلاسفة المسلمين، وكانت نصيحة ماسينيون بأن يبدأ أولاً بعلوم القرآن، علوم التفسير، والكلام والفقه والنحو والتصوف ثم أخيراً الفلسفة. وكانت هذه النصيحة نقطة بداية هامة لروجيه أرنالديز أثمرت فيما بعد رؤية جديدة وفهماً جديداً لإسهام الفلاسفة المسلمين. وهنا وضع أرنالديز يديه على مكونات وأسرار الابداع الحقيقى، وليس فقط الفلسفة، من ميادين الحضارة العربية الإسلامية. كما أنه لا ينسى في كتاباته وأحاديثه الإشادة بالدور الذى لعبه عميد الأدب العربى طه حسين فى الوصول به إلى هذا الأفق الجديد وجذب إنتباهه نحو شخصية ابن حزم القرطبى الذى كرس له جل إهتمامه.

وأعمال روجيه أرنالديز قد ترجمت إلى الفارسية بعضها وبعضها الآخر إلى التركية إلا أن اللغة العربية لم تظفر بعد بأى ترجمة لأعماله الرئيسية أو دراساته، فى حدود ما أعلم، وربما تشهد الأيام المقبلة ترجمة بعض هذه الأعمال وهى:

العقل وتعريف الحقيقة وفقاً لابن حزم القرطبى (١٩٥٦)، النجوم واللاهوت لدى ابن حزم القرطبى (١٩٨١)، ثلاثة رسل لاله واحد (١٩٨٣)، القرآن دليل قراءة (١٩٨٣)، جوانب من الفكر الإسلامى (١٩٨٧).

\* \* \* \*

بدأت الحديث مع روجيه أرنالديز، فى منزله، بتقديم فكرة عامة عن مشروع هذا الكتاب/ الحوار مع المستشرقين الفرنسيين من جهة وبعض المستغربين من جهة ثانية. وبما أن الحوار كان مع روجيه أرنالديز المستشرق فقد بدأت بعرض مجموعة من التساؤلات عن الأسباب التى تدفع بمستشرق لإمضاء أكثر من نصف قرن فى دراسة حضارة ولغة وتاريخ مجتمع غير مجتمعه، وكيف ينظر إلى التشكك الذى يواجهه به مثل هذا العمل، وكيف ينظر إلى النقد المتصاعد، من إتهامات شتى، ضد المستشرقين و"نواياهم" وإنتاجهم؟ وهل تكون المناهج المستخدمة فى البحث هى المسؤولة عن استثارة هذا النقد إن لم نقل العداء - الموجه لهم ولأعمالهم وأخيراً كيف



ينظر للتساؤل الذى يطرحه بعض المستشرقين، هذه المرة، بإستهزاء أحياناً عن عدم وجود استغراب عربى فى مقابل استشراق غربى، وغير ذلك من التساؤلات المرتبطة بهذا الأفق الحوار.

بدأ أرنالديز حديثه بالفرنسية عن مسيرته وكيف تعرف على الحضارة العربية الإسلامية.

أرنالديز: توجهت وأنا طالب نحو دراسة الفلسفة، وحصلت على الليسانس والاجرجاسيون وأثناء فترة الدراسة تعلمت تاريخ الفلسفة اليونانية، وبعض الشيء عن فلسفة العصر الوسيط ثم فكر القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر والتاسع عشر. لكننى كنت مهتماً أساساً بالفكر اليونانى ثم بالمصادفة جاءتني فكرة دراسة اللغة والحضارة العربيتين وذلك عندما تعرفت إلى صديق جزائرى وأعارنى كتاباً فى النحو ثم تعرفت على طلاب مصريين هم رمسيس واصف، وآخر مصرى من أصل يونانى هو نجيب بلدى، وكان أستاذاً فى جامعة القاهرة والإسكندرية، وكان لهؤلاء الأصدقاء جميعاً أكبر الأثر فى توجيهي نحو دراسة ما يسمى بالفلسفة العربية.

وأثناء فترة الاجرجاسيون قمت بالتسجيل فى مدرسة الدراسات الشرقية ودرست اللغة العربية ولم أكن أفكر عندما تخرجت فى إننى سأعمل ببلد عربى لكن مع نهاية تلك السنة عينت فى الليسية الفرنسى بالقاهرة، آنذاك فكرت فى بذل جهد أكبر فى دراسة وإتقان اللغة العربية مع استمرارى فى دراسة الفلسفة لكن فى نهاية السنة الأولى لقدومى إلى القاهرة أندلعت الحرب العالمية الثانية واضطرت للعودة إلى فرنسا ولم أعد إلى القاهرة إلا مع نهاية الحرب. ومع عودتى هذه وجدت لويس ماسينيون الذى عرفته قبل الحرب عندما زرتة طلباً لبعض النصائح. وفى الحقيقة اهتم ماسينيون بعملى وشجعنى كثيراً وكان يعيرنى بعض كتبه. وإنطلقت فى قراءة وترجمة نصوص الفلاسفة العرب خاصةً الفارابى وابن سينا وابن رشد لكننى شعرت بأسف فى أعقاب ذلك لأننى وجدت أن الفكر الإغريقى هو الذى يثير اهتمامى أكثر.

تحدثت مع ماسينيون فى هذا الأمر، فقال لى: إننى أخطئت المدخل فى تناول الفلسفة الإسلامية وأنه كان ينبغى على أولاً أن أبحث وأفتش فى تلك الحضارة عن العلوم القرآن ية أى علم أصول

الفقه والتفسير والكلام، والتصوف وأخيراً التوجه إلى الفلسفة وليس العكس، وانه لكي نفهم أهمية الفلسفة كفكر إسلامي علينا ان نبدأ بالأصول الرئيسية الأخرى.

كان هذا يعني بالنسبة لي أن أبدأ من جديد لأنني لم أكن أعرف آنذاك كتابات علماء النحو العربي أو أصول الفقه أو التصوف فبدأت بدراسة هذه المجالات. لم أأخذ نظاماً تسلسلياً.. بدأت بدراسة نحو الزمخشري، وكتب تفسير القرآن لا سيما تفسير فخر الدين الرازي.. ومن خلاله وصلت إلى فكرة عما كان عليه علم الكلام وسرت في هذا الطريق الجديد ببطء فقد كان يتطلب جهداً كبيراً، وكان عملي في اللمسية الفرنسية يأخذ مني وقتاً كبيراً أيضاً.

أثناء ذلك تعرفت إلى طه حسين، وأنا في الحقيقة مدين له بكل شيء. وعرضت عليه الصعوبات التي تواجهني، وكان من الكرم وحسن الضيافة أن استقبلني بمقره، واقترح على دراسة ابن حزم القرطبي بل واعارني بعض الكتب.. ومنذ هذه اللحظات بدأت الأمور تتضح لي أكثر فأكثر. فمن جهة مساعدات ماسينيون ونصائحه، ومن جهة ثانية نصائح ودعم طه حسين وجدت نفسي في وضع يسمح لي بتحرير رسالتي عن ابن حزم الذي كان بالنسبة لي قصة مذهشة وعجيبة. وكان لطف حسين باقتراحه ان ادرس ابن حزم رؤية ثاقبة وعبرية.

فمن خلال ابن حزم تعرفت على الفكر الإسلامي وانفتحت امامي الأبواب المغلقة وبدأت أقرأ، أكثر فأكثر، كتب كبار المفسرين، لا سيما، الرازي والقرطبي وكذلك الزمخشري والطبري. في الحقيقة اهتممت كثيراً بكتب التفسير لأنني وجدت بها مكنونات وكنوز هامة جداً. وقد أقيمت مؤخراً بالمركز الثقافي المصري بباريس محاضرة عن الإبداعات الفلسفية الكامنة في كتب التفسير.

وهكذا كما ترى إنتهيت، كما نصحتني ماسينيون، إلى الفلسفة من أبوابها الحقيقية ولم أعد أنظر إلى فلاسفة الإسلام بوصفهم تابعين أو ناسخين لفلاسفة اليونان وإنما مفكرين استندوا إلى الفلسفة اليونانية للإجابة على قضايا طرحها علماء الكلام. ووجدت في هذا الطريق أشياء هامة غيرت من رؤيتي الأولى. هذه هي مسيرتي في خطوطها العامة.

□ تحدثت عن مسيرتك، بصورة صادقة ومبهرة، لكنك لم تتحدث كثيراً عن البواعث والأسباب التي دفعتك للإهتمام بالحضارة الإسلامية وفكرها الفلسفي، والمستمع لحديثك يشعر وكأن الأمر جاء مصادفة نتيجة لقاء صديق جزائري أو مصري فهل الأمر كذلك حقاً؟ ما الذي جذبك حقاً في هذا الاتجاه ؟

أرنالد ديلز: بالإضافة إلى ما قلته هناك، في المقام الأول، أهمية خاصة عندما ندرس فكر ليس فكر البلد الذي نولد ونعيش فيه وفي المقام الثاني هناك أهمية خاصة للفكر الإسلامي فهو من جهة قريب من الفكر الذي نسميه الفكر الغربي ومن جهة ثانية له خصوصيته المثيرة للإهتمام، ثم أنه متنوع وثرى، أنظر على سبيل المثال لا الحصر انماط البرهان والتدليل في أصول الفقه، إنما في غاية الجاذبية والدقة والمهارة. لقد وجدت لدى ابن حزم منهجاً غاية في الدقة. إلى جانب هذا الفكر الفقهي الهام، هناك الفكر اللاهوتي لدى لاهوتين مسلمين يملكون ثراءً كبيراً ونجد صدى ذلك في كتب التفسير علماء الكلام يطرحون مشاكل مشتركة أمام كل اللاهوتين التوحيديين لكن إنطلاقاً من منهجية خاصة، لأنه تفكير ينطلق من نص يعتبر كلام الله، ويفرض على تفكير اللاهوتين طابعاً خاصاً وهاماً. وأنا على اقتناع ان المؤلفين العرب القدامى قد أضافوا الكثير والكثير أمام فهم وتفسير وقراءة النصوص. كذلك التصوف الإسلامي في حالة من الشراء البالغ، ويوجد تشابهات بينه وبين التصوف المسيحي وبعض جوانب التصوف اليهودي. لكني أوافق ماسينيون في ان التصوف الإسلامي ما هو إلا ثمرة لتأمل عميق مع النص القرآني والنبوي.

أعتقد انه من الهام معرفة هذه الجوانب الدينية والتأمل حول نصوص دينية مختلفة لدى مجاورين وفي تقديري ان هذا الأمر ينتهي إلى اكتشاف قيم روحية سواءً متطابقة أو متقاربة بين هذا وذاك في إطار ما أسميه إنسانية دينية يهودية ومسيحية وإسلامية. ومن هنا أجد في التصوف الإسلامي أهمية كبيرة، لكني لا أنظر له منعزلاً عن علم الكلام وعن منهجية علم أصول الفقه، فالفكر الإسلامي في بنيته له منهجيته الخاصة في قراءة وفهم النصوص الإسلامية.

هناك أيضاً، طالما تسأل عن الأسباب التي تدفع المستشرق للإهتمام بحضارة غير حضارته، أهمية عملية حيث نعيش في عالم تغلب فيه نزعات التصارع.. أليس كذلك.. أقول من الهام معرفة

نقاط الالتقاء والتفاهم والتي تسمح بتحقيق اتفاق بين المتصارعين. اليوم يتكلمون كثيراً عن حقوق الإنسان، لكن يمكن القول انه توجد حقاً إنسانية دينية يهودية ومسيحية وإسلامية من خلالها يمكن أن تتحقق وحدة العالم المسمى بالعربي، واعتقد أن الحضارة العربية هي غربية.. في كل مكان يوجد إسلام ثمة شئ غربي.. في الهند واليابان والصين الأمر ليس كذلك

أعود لسؤالك، من جديد، وأقول أن لكل باحث، بالطبع، أسبابه الخاصة. في البداية هناك الفضول المعرفي، فضول نحو أشياء معينة، هناك أيضاً الإغجاب نحو نمط معين من الحضارة. ثم هناك بعض التقاليد العلمية والبحثية. في فرنسا، على سبيل المثال، ترك ماسينيون تقليداً وتوجهاً نحو دراسة ما يسمى بالفكر العربي، ساعد وسمح للعديد من الباحثين بالإنطلاق في هذا الأفق. يمكن أن أذكر لك أيضاً الأسباب التاريخية. وكما تعلم فإن فرنسا قد أحتلت بعض البلاد العربية، في فترة الاستعمار، وكانت لديها حساسية ما تجاه العالم الإسلامي وعبر الزمن شعر الفرنسيون بضرورة معرفة هذه البلاد. ناهيك، الآن، عن وجود مسلمين في فرنسا. وهناك من يحاول مساعدتهم داخل فرنسا وهو أمر يؤدي، في النهاية، إلى توجة فرنسي عام نحو اهتمام أكثر ومعرفة أكثر بالعالم الإسلامي.

أخيراً هناك ما يسمى ببقظة الإسلام، الإسلام يتحدث عن نفسه، لذلك هناك رغبة في معرفة هذا العالم الذي يعيش في حالة غليان ولا سيما بالنسبة لأولئك الذين يهتمهم التاريخ المعاصر والمشاكل الاجتماعية والسياسية المعاصرة، إذ وجدوا أنفسهم في حالة من الاهتمام المباشر والعمل على بعالم الإسلام.

□ كيف تفسر تصاعد النقد الموجة للاستشراق في البلاد العربية والإسلامية؟

أرنالديز: المسلمون، من حيث المبدأ، يتشككون عندما يأتي باحث غير مسلم ليتحدث عن الإسلام. يعتقدون، أولاً، أنه للحديث عن الإسلام لابد من معرفة دقيقة باللغة العربية، ولكي تعرف جيداً اللغة العربية لابد أن تكون مسلماً حتى أنه ينظر لبعض المسيحيين العرب على أنهم ليسوا عرباً مثل غيرهم.

من المؤكد أن اللغة العربية مطبوعة بالقرآن وبالتفسيرات الفيلولوجية للقرآن، وأن كل كلمت اللغة العربية، تقريباً، لها رنيناً قرآنياً، وبالتالي عندما يدرس مستشرق اللغة العربية أو حتى ينتمى لأسرة عاشت في بلد عربي، ينظر إليه على أنه يريد إختراق الفكر الإسلامي هذا عن الجانب الأول أما ثانياً، فمن المؤكد كذلك أنه، حتى قبل الفترة الاستعمارية، كان هناك التراث الجدالي المسيحي ضد المسلمين كما كان هناك العكس من قبل المسلمين ضد المسيحيين، ونظراً لهذا التراث فإنه ينظر للمستشرقين، إذا كانوا من المسيحيين أو من ورثة المسيحيين أو من المنطلقين بشكل عام من حضارة مسيحية، ينظر إليهم بأنهم لم يتخلصوا بعد من هذا الجانب المتعلق بالعداء القديم تجاه الإسلام والمسلمين.

وثالثاً هناك، خاصة في فترة الاستعمار، فكرة لدى المسلمين تعود إلى أن المستشرقين هم، في النهاية، ينتمون إلى دول استعمارية وأنهم يدرسون الإسلام ويشوهونه لأسباب سياسية. أما السبب الرابع فيمكن إرجاعه إلى نظرهم للذين يدرسون التصوف الإسلامي ويعتبرونهم مسيحيين يريدون تأويل التصوف الإسلامي لصالحهم. صحيح هناك علاقات عميقة بين التصوف المسيحي والتصوف الإسلامي ثمة جسور وموضوعات حقيقية للحوار تلمس حقيقة الإنسان، وروحانية لكن يظل في النهاية التصوف المسيحي مسيحياً والتصوف الإسلامي إسلامياً. فليس الأمر متعلقاً بمحاولة للتبشير المسيحي بين المسلمين.. هذا امر نادر فضلاً عن صعوبته، وعلى أية حال لم يكن هذا هو حال الباحثين الذين درسوا التصوف الإسلامي كماسينيون أو غيره. صحيح ماسينيون درس الحلاج، بطريقة ما، قد لا تروق لبعض المسلمين لكن هذا أمر ممكن الحدوث، ولا يمكن ان ينظر إليه أبعد من عدم الاتفاق العادي والبسيط الذي يحدث في وجهات النظر بين أبناء الأمة الواحدة. ويمكن النظر للطريقة التي قدم بها ماسينيون الحلاج إلى أنها راجعه إلى طريقة علمية من البحث يمكن مناقشتها لكن نوايا ماسينيون كانت طاهرة تماماً وبريقة تماماً.

□ انت ركزت على النقد الإسلامي لأعمال المستشرقين، لكنك نسيت ان الاستشراق يتعرض لانتقادات أيضاً من قبل إتجاهات "علمانية" بل حتى من بعض المسيحيين العرب كإدوارد سعيد وأنور عبد الملك وغيرهم !؟

أرنالدiniz: في الواقع لست متابعاً بدقة لأعمالهم وانتقاداتهم، ربما كان احتجاجهم موجهاً ضد كلمة الاستشراق ذاتها، وربما كان انتقادهم للمستشرقين يتركز في القول: أنهم يفعلون منا أشياء غريبة وكأننا لسنا كبقية البشر ويدرسوننا كأننا أنواع مختلفة أو منقرضة، ربما كان هذا منطقهم في الانتقاد فهل كان ذلك النقد مؤسساً بصورة علمية؟ إنه أمر يناقش! لكن لا ينبغي أن يقعوا في فخ التعميم، وفي تقديرى عندما تكون الاتهامات عامة وجماعية ينبغي التحلي عنها أو أن يتم تحديد النقد بصورة دقيقة وتفصيلية في هذه النقطة أو تلك، لكن أن يطلق على هذا المستشرق أو ذاك أنه "عدو الإسلام"، فهذا أمر يفترض أولاً أن نحدد معنى "عدو الإسلام"، فليس لأن المرء غير مسلم أن يكون بالضرورة عدواً للإسلام، قد يكون هناك اختلافات في وجهات النظر وطرق المعالجة أو المناهج المستخدمة لكن الاختلاف لا يتضمن بالضرورة العداوة لا سيما في الأوقات الراهنة التي تبذل فيها جهوداً حقيقية لفهم ما هو الإسلام. ليس من المعقول أن الناس هنا تتجه نحو الفهم والتفاهم فتقابل باهتمام أعمى أعداء الإسلام.

□ ليس النقد الموجه للمستشرقين في حدود ما أعلم لأهم غير مسلمين! وإنما لارتباط انتاجهم بأوضاع ومواقف سياسية معينة، ولأنهم عندما يستخدمون بعض المناهج المسماة "علمية" يقدمون أحياناً صوراً غير دقيقة وغير لائقة بأصول ورموز الحضارة العربية والإسلامية ومن هنا يبدو النقد عنيفاً أحياناً إزاء ما يقومون به. أليس كذلك؟

أرنالدiniz: بالطبع هناك العديد من الأعمال الاستشراقية تمت من خلال علاقاتها بأوضاع سياسية معينة لكن هذا ليس نقداً ضد الاستشراق بصفة عامة وإنما ضد دراسة الشرق من منظور سياسي معين أو من خلال إرباطة بوظيفة سياسية ما، لذا لا ينبغي التعميم عندما نتحدث عن الاستشراق، لأن هناك نصوصاً كثيرة درست وحقت من خلال أولئك الذين نطلق عليهم اسم مستشرقين الأمر الذي سمح بتقديم المعرفة بالإسلام. هذا أمر لا يمكن إنكاره. هناك مناهج لدراسة النصوص تسمح أولاً بضبط وتدقيق وتحقيق هذه النصوص، وهذا عمل علمي تماماً لا صلة له بأي تصورات عن الغرب أو الإسلام، أنه عمل يقوم على نصوص عربية كما يقوم على نصوص فرنسية أو صينية.. في هذا الإطار تقدمت معرفتنا بالإسلام بالمقارنة مع نصف قرن مضى، هذا مؤكد.

□ لكن مسألة المناهج العلمية تثير تحفظ البعض، خاصةً عندما تستخدم بطريقة لا تؤدي إلى فهم دقيق لمغزى النص القرآنى. ألا تعتقد انه فى مثل هذه الحالة لابد من استخدام مناهج وطرق معالجة تنبع من ثقافة النص أو على الأقل تكون متوائمة مع مقوماته الرئيسية؟

أرنالد ديز: أنت تلمس، هنا، نقطة فى غاية الأهمية.. القرآن بالنسبة للمسلم هو كلام الله ولا يمكن معالجته مثل أى كتاب آخر لأى مؤلف بشرى. هذا واضح. فإذا جاء عالم لغة حديث وقال لك باسم علم اللغويات المعاصر أو الفيلولوجية هذا هو معنى النص القرآنى. فى هذه اللحظة من المتوقع حدوث معارضة. لكن فى الحقيقة من يقوم بهذا العمل كعالم لغوى محض لا يمكن له أن يؤكد أن معنى النص، باسم العلم الذى يعلن إنتمائه له، هو المعنى الذى فهم فى فترة النبى، انه لأمر صعب للغاية معرفة فهم رفاق النبى المعنى المقصود. وشتان ما بين الباحث العلم الذى يبحث عن أصل الكلمات التى يمكن مقاربتها مع كلمات أخرى أثيوبية أو عبرية أو آرامية وبين رفاق النبى الذين لم تكن تُطرح عليهم مثل هذه القضايا الفيلولوجية. وفى الحقيقة فإن هؤلاء الصحابة، عندما كانوا يستمعون إلى النبى، فألم هم الذين كونوا الإسلام وليس عمل الفيلولوج الذى يقول أن المسلمين قد فهموا الآية بهذا المعنى لكن باسم الفيلولوجية فان الآية لهذا معنى مغاير!

فى الواقع يمكن القيام بدراسة أصل كلمة بالرجوع والبحث فى الزمن القديم أو عبر لغات مجاورة لها، لأن معانى الكلمات تتغير بالطبع عبر الزمن. لكن ليس لدينا الحق فى أن نطبق على كلمة أطلقت فى فترة النبى، المعنى الذى نكتشف بالرجوع إلى الزمن عبر لغات سيريانية أو بابلية. وهذا هو النقد الذى يمكن ان نوجهه إلى ترجمة "بلاشير" حيث أراد أن يعطى معنى مغاير للمعنى الذى تلقاه صحابة النبى. إذ كانت نواياه محض نوايا فيلولوج أى البحث عن المعنى الأول للكلمة عبر الزمن. وهذا هو الوهم الذى وقع فيه، ويقع فيه غيره، فالكلمة قد يكون لها أصل بعيد لكن هذا لا يعنى أن هذا الأصل قد احتفظ بدلالاته فى اللحظة التى سار فيها ملكاً لنص آخر أو ثقافة أخرى وهنا، فى هذا المقام، أنا من الذين يؤمنون بالتراث أو التقاليد بمعنى ان الناس الذين استمعوا إلى النبى هم الذين فهموا المعنى الحقيقى للنص وليس الفيلولوج الحديث.

□ في الحقيقة عندما طرحت سؤالى السابق، لم يكن فى مقصدى المنهج الفيلولوجى وإنما الإلـسـنـيـات المعاصرة وكذلك المناهج الهرمينوطيقية والنفسية والإجتماعية والتاريخية فى صورها المعاصرة، والـتى تفضى عند تطبيقها، بوصفها "مناهج علمية" عبارة للـقـارـات والثقافات إلى سوء فهم، وكأن لا فرق بين باحث فرنسى وآخر عربى فى موضوعات تتعلق بتاريخ ثقافات ونصوص مؤسسه لهذه الثقافات التى تتقابل وتتفارق أو تتصادم فى أحيان كثيرة

أرنا للـديـز: لا اعتقد أن المناهج الحديثة تضيف كثيراً إلى كل التحديدات والتمييزات والتأملات التى تمت سابقاً بهدف فهم المعنى الدقيق للنص القرآنى. فإنتاج علماء اللغة المسلمين، حتى القدامى منهم، يكشف بصورة جلية إلى أى مدى كانت عبقرية هؤلاء المفسرين وكم كانت عقولهم متوقدة ودقيقه فى الفهم. وأنا أنتظر، بفارغ الصبر، أن يجد لى بعض المناهج الجديدة التى يمكنها أن تخرج من آية قرآنية معنى لم يكتشف من قبل. هذه هى القضية. المفسرون المسلمون القدامى إكتشفوا مشاكل تفسير النصوص وبحوثوا عن حلول، كل حسب طريقته، وهى حلول عديدة وأسفرت عن وجود طرق متنوعة فى تفسير النصوص. وأقول الآن إذا طبقنا مناهج حديثة واكتشفنا معنى للنص لم يكتشفه من قبل أحد حتى الآن حينئذ أقول أن المناهج الحديثة هامة جداً.

□ وأنت تتحدث أشعر وكأنك تفكر فى اعمال محمد أركون؟

أرنا للـديـز: بالفعل هو ما أفكر فيه فعلاً وأنا أتساءل هل طريقته الجديدة فى قراءة القرآن تعطينا معنى جديداً؟ أركون يقول لنا لابد من تطبيق المناهج الحديثة اللغوية والاجتماعية الهرمينوطيقية لكن عندما أقرأ كتبه لا أجد انه يقدم للإسلام شيئاً ما داخل خط الإسلام. لا يقدم أى تطور أو إزدهار داخل خط الإسلام. فإذا كانت طريقته لم تقدم أى معنى لم يكتشفه المسلمون من قبل أو لا يوجد أى من المسلمين يقلوه اليوم أقول أن عمل أركون غير ذى قيمة من وجهة النظر الإسلامية.



أعتقد أن ما يفعله أركون، أو ما يريد هو تطبيق تصورات، على النصوص الإسلامية والحضارة الإسلامية، صنعت من خلال مفكرين لم يفكروا في الإسلام أو في المجتمعات الإسلامية. وأتساءل إذا ما كانت هذه التصورات يمكنها أن تطبق. في حين أن المعقول هو أن يطبق المسلمون بأنفسهم المناهج التي يمكن تطبيقها، بوصفهم مسلمين وفي إعتقادي أن هذه الطرق والمناهج موجودة لديهم، ومنذ زمن بعيد. ليس المطلوب أن يجتروها ويكرروها وإنما تطويرها وتحسينها. أنه داخل حركة الحضارة ذاتها ينبغي البحث والعمل على تطوير وتحسين المناهج التي تسمح بإضاءة النصوص والظواهر الخاصة لهذه الحضارة ومشاكلها.

من البديهي والطبيعي أن تخرج طرق التناول والمعالجة من مخزون هذه الحضارة، لكن أن تؤخذ مناهج ومفاهيم وتصورات صنعت من أجل فهم الحضارة الغربية لكي تطبق على حضارة أخرى مختلفة في بنائها ومسارها فهذا أمر يبدو لي خطراً. هكذا أرى الأمور.

بالنسبة لمحمد أركون أقول أن الذي يطبق المنهج، لابد أن يحدد أنه داخل خط الحضارة المعنية أي في وسط محدد، في حضارة معينة، في فترة معينة، في لغة معينة. بينما في الحقيقة أركون يطبق قواعده ومعايره من الخارج. إنه يقدم نظرة من الخارج، وباسم الحقيقة يوزع مشاعره وانتقاداته. وكل ما يقوله، إذا قبلنا وضعه ذاته، من حيث المبدأ، ينبغي أن يتعرض للنقد بدوره، إنه ليس خارجاً عن أدواته الخاصة عندما يتكلم عن الكلام أو المكتوب. فكلامه وكتاباته هي موضوعات ينبغي أن يوجه لها نقده أيضاً. لا ينبغي أن يضع كلامه وكتاباته، خارجاً، لكي يحاكم الكلام والكتابة التي تشكل الحضارة الإسلامية. أعتقد أن هذا وهم عميق لدى محمد أركون، لكنه في النهاية حالة خاصة.

□ سؤال أخير: لماذا لا يوجد استغراب كما وجد استشراق وكما يردد البعض هنا ؟

أرنالد ديز: أعتقد أولاً، فيما يتعلق بي، أن الإسلام ينتمي إلى الغرب. كيف ؟. حدث على الجانب الشرقي للبحر المتوسط أن ظهر دين توحيدى بدأ باليهودية أولاً ثم المسيحية ثانياً ثم الإسلام ثالثاً، كل هذا كان في شرق المتوسط، ومن جهة أخرى كانت هناك الحضارة اليونانية.. وحدث خلط بين الفكر اليوناني والفكر التوحيدي، وكان أساس حضارة هذه الثقافة

انتقلت نحو الغرب وبما أن هذه الثقافة انتقلت، بصفة رئيسية، نحو الغرب من المتوسط، إذاً الإسلام هو غربي. لماذا لا يوجد استغراب؟ ربما يرى البعض أن ذلك غير مجدي أو أنهم لديهم كل شيء وبالتالي ليسوا في حاجة إلى دراسة ومعرفة الآخرين دراسة علمية دقيقة. ولا تنسى أن الحضارة الغربية صارت حضارة العالم كله، أو في طريقها لتصير حضارة العالم بأسره، وإذا جاز استخدام حديث الاستشراق والاستغراب في القرن الماضي فإن العالم اليوم قد تغير كثيراً ونحن في فترة حتى الأشياء المتصارعة، تسير مع بعضها البعض. نحن في حالة حركة .. لا ينبغي أن نقول الآخر هو العدو. عبر الاختلاف هناك أشياء مشتركة توحد بين الناس أكثر فأكثر، ربما أكون متفائلاً. أليس كذلك؟

**محمد أركون**

**الاستشراق هامشي في أوروبا**



## محمد أركون

### الاستشراق هامشي في أوروبا

في إطار حوارني مع المستشرقين الفرنسيين توجهت للبروفيسور محمد أركون — وهو من أصل جزائري — وسألته كيف يفسر واقع أن البعض يعدونه ضمن المستشرقين ، كجان بيير برونسيل هوغوز في مقالة نشرت في صحيفة "اللوموند" الفرنسية ، وأن البعض الآخر يصفونه بأنه من الأصوليين ، مثل أوليفيه كاريه في كتابه الأخير "سيد قطب قراءة ثورية القرآن" ، والبعض الآخر يصنفون كتاباته من خارج الحقل العربي الإسلامي .

□ طرحت هذه الاختلافات أمام البروفيسور أركون وطلبت منه أن يحدد لنا موقعه من حركة الاستشراق، فأجاب :

أركون : أود أن ألاحظ أن الذين يظنون أنني أكتب عن الاستشراق والمستشرقين ، لم يطلعوا على جميع الكتب التي نشرتها حتى الآن . كان كتابي الأول — وهو أطروحتي — يعالج ما أسميته الأنسية في القرن الرابع الهجري وهو كتاب يدرس جوهر الثقافة العربية في فترة محددة تعتبر من أهم الفترات التي يمكن دراستها اليوم في تاريخ الفكر العربي واعتمدت على نصوص لمفكرين مسلمين ، وحاولت في هذه الدراسة التي كتبتها في الستينات أن أرد على مناهج المستشرقين في دراسة الفلسفة العربية ، وفي دراسة الفكر الإسلامي بصفة عامة وموقفي مما يخص جميع الثقافات العربية والإسلامية هو موقف جزائري تربى في الجزائر وتكون في الجزائر في عهد الاستعمار حيث كان في نفسي مثل زملائي في هذا الوقت رد فعل ضد الضعف الذي كنا نتألم منه في

الجامعة الجزائرية التي يدرس فيها الفرنسيون وكان المناخ الفكري السائد هو مناخ استعمار وكنا نريد أن نرد على هذا الوضع وأن نتحرر منه .. وهذا الشعور يطبع جميع ما كتبته انطلاقاً من الخبرة الجزائرية في الخمسينات التي كانت تتصف بهذا الاضطراب الثقافي والفكري بين الشخصية الجزائرية وأهداف التحرير الجزائرية وبين الفكر الغربي الذي كان ينتقل إلينا عن طريق الثقافة الفرنسية . إلا أني كباحث لا أتحدث عن هذا الأمر بصورة مباشرة لكن الذي يقرأ يتمتع ما كتبته وما أكتبه ، يمكنه أن يجد في مقاصدي واتجاهي هذا الاستلham المتصل بهذه الخبرة التي عشناها في عهد الاستعمار .

وعندما انتقلت إلى باريس ودرست فيها اتسعت خبرتي النفسية والثقافية واكتشفت أن ما نطلق عليه الاستشراق هو في حقيقة الأمر حركة علمية هامشية في المجتمعات الغربية وهذا ما أذكر وأكرر في جميع كتبي ومحاضراتي بالجامعات الغربية أو العربية ماذا أقصد بحركة هامشية . أقصد أن الدراسة العربية الإسلامية في الجامعات الغربية ، وليست فرنسا فقط ، تسهم بأهميتها منعزلة في الجامعة ولا تنغمس في الحياة الجامعية ككل ، وهذه الدراسات تعتبر دراسات خاصة لبعض الناس يريدون أن يخوضوا في أمور بعيدة عما يهم الفكر الغربي والثقافة الغربية ونتيجة هذا الانعزال ، وهذه الهامشية في الجامعات الغربية في ما يخص الدراسات العربية والإسلامية هي أن المستشرقين لا يتبنون ما يظهر من جديد في إشكاليات البحث ومناهجه . فظاهرة العلوم الاجتماعية والإنسانية في الجامعات الغربية ترجع إلى الخمسينات والستينات ، وعندما تقارن المناهج التي ينتهجها المستشرقون بالمناهج التي ينتهجها الباحثون والمؤرخون والأنثروبولوجيون واللسانيون وجميع ما يتعلق بالعلوم الإنسانية والاجتماعية نجد فرقاً كبيراً بين المناهج الاستشراقية ومناهج هؤلاء العلماء لأن المستشرقين لا يتابعون الإنتاج العلمي في جميع العلوم كما يوجد في الميادين التي يمارسها المتخصصون الذين يدرسون المجتمعات والمسائل الفكرية . هذا أمر اكتشفته هنا في باريس ولازلت أكافح ضده ، لكن هذا الكفاح هو كفاح منهجي ومعرفي وليس بكفاح أيديولوجي لذلك فالقراء الذين يقرءون كتبي يعرفون اهتمامي بهذه المسائل . ولكن قد لا يدركون أهمية هذا النقد وأهمية هذا الموقف ويعتبرونه موقفاً غربياً بصفة عامة ولا يدركون أنه هذا الموقف الذي يقصد نقد الأعمال الاستشراقية التي تتجاهل تطبيق المناهج والإشكاليات

الحديثة في دراسة الثقافة العربية . هذا هو موقفي الحقيقي من الاستشراق ولا زلت منذ سنين ولا أزال أدعو في محاضراتي وكتبي من أجل تطبيق مناهج حديثة في الدراسات العربية . وألح على هذه النقطة لأنها أساسية ، يجب على الباحثين العرب أن ينتقلوا من النقد الأيديولوجي المحض ، الجدلي لما يسمونه الاستشراق الى النقد العلمي المعرفي وأهم إذا انتقلوا إلى هذا المستوى من النقد سيذكر كون ضرورة تغيير المناهج التي يتبناها الباحثون المسلمون عن الفكر الإسلامي ، والمسائل الإسلامية لأننا إذا لم ندرك أهمية الأبيستمولوجيا لا يمكننا أن نتقدم في تحديث البحوث التي تتناول المسائل العربية والإسلامية ، لذلك أنقد نقداً حاسماً مواقف المستشرقين الذين يقفون بعيداً عن المناهج الحديثة ، وأنقد أيضاً المسلمين الذين يرفضون هذه المناهج لأنها مناهج غربية ، ما معنى هذا الكلام ؟

هل هناك عقل خاص بالغرب وعقل خاص بالعرب والمسلمين ، نحن بشر وجميع مسائل المعرفة متعلقة بالإدراك ، وعلى هذا الأساس النفساني الجدري ينبغي علينا أن نتخذ المعرفة ، أن نتخذ جميع ما ينتجه العقل البشري أي كان في جميع الثقافات وجميع التجارب بغض النظر عن كونه يابانياً أو أفريقياً أو عربياً أو مسلماً ..

هناك طبعاً تجارب تاريخية خاصة بالجماعات الاجتماعية ، خاصة بخبرة دينية أم سياسية لكن هناك مستوى آخر أعمق وجدري وهو مستوى الاجتهاد ، أجتهد العقل في نقد ما ينتجه العقل نفسه في ما يخص عملية المعرفة . هذا المستوى من النقد لم نشعر بأهميته في الفكر العربي والإسلامي المعاصر لأننا نكتفي بالنظر الى ما يظهر على سطح الخطاب ولا نتعمق في تحليل الخطاب حتى ندرك المقدمات الفلسفية التي يبني عليها كل خطاب ، أياً كان وأياً كان الإنسان الذي ينتجه . إذاً هذا هو موقفي بالنسبة للاستشراق وبالنسبة لما يعد حدود الاستشراق وهو الموقف المعرفي ولذلك أعتبر نفسي منعزلاً أو بعيداً عما يسمى بالاستشراق...

التفكير لدي يعتمد بصفة خاصة على النصوص الإسلامية الأصلية وكتبي جميعها تشهد على هذا . ولا أعتمد على ما أنتجه المفكر الغربي الحديث أو المنظرين الغربيين أبداً بل أعتمد على نصوص كنصوص الشافعي وأبن رشد والفارابي وأعتمد على نص النصوص أصل الفكر الإسلامي على القرآن الكريم ، وخصصت كتاباً كاملاً لقراءة القرآن والمشاكل الحديثة التي

تثيرها قراءة القرآن . كيف يمكن لأحد أن يقول : أنني أباعد عن الفكر الإسلامى ولا أتكلّم من قلب الفكر الإسلامى ؟ بل أقول أن هؤلاء الأيدولوجيين الذين يتهمونني بذلك لم يقرءوا النصوص التي أعتمد عليها ، لأن الظاهرة التي تشاهدها أن الفكر الإسلامى المعاصر قليلاً ما يرجع الى هذه الأصول الإسلامية الأساسية . وإذا ما رجع يُختار منها بعض النصوص التي تلائم الاتجاهات الأيدولوجية الحديثة ويترك المذاهب الأخرى التي لا توافقه . كما هو الشأن مع المعتزلة أو الفلاسفة بينما أنا أحيط بجميع أنتاجات الفكر الإسلامى في عهد الخلافة الكلاسيكية وأستند لذلك لأقول يجب أن نهض من هنا وأن ندمج هذا التراث في تفكيرنا الحاضر .

□ إذا سمحت لي أريد أن أبدي ملاحظة جوهرية حول نقدك للاستشراق لأنه لم يطبق المناهج الحديثة ، وأعتقد أن جاك بيرك ثم أنور عبد الملك في دراسته " الاستشراق في أزمة " المنشورة في مجلة "ديوجين" عام ٦٣ قد قال نفس الشيء عن تأخر المناهج المستخدمة في أبحاث الاستشراق ، لكن الأفق الذى تنطلق منه في نقد الاستشراق يختلف بالطبع عن الأفق الذى أنطلق منه عبد الملك ، رغم أنكما تنتقدان الاستشراق لأنه لم يذهب مسافة أبعد في استشراقه وفي تطبيق المناهج الحديثة مكتفياً بما هو بائد ومتخلف منها .. بينما ما أراه هو أن واقعي وتاريخي يختلف عن الواقع والفكر الغربي الذى نشأت هذه المناهج الحديثة إفراراً طبيعياً له ، بينما مشكلتنا ، خاصة لدى بعض باحثينا الذين وصفتهم في دراسة سابقة لي باسم " المستشرقون العرب " أنهم لا يريدون أدراك واقعهم و تاريخهم من خلال لغة وأدوات هذا الواقع ذاته ، بل يهربون الى الغرب لاكتشاف المناهج الغربية ، وأنا لست ضد هذه المناهج الحديثة لكن أريد أن تنبع من واقعي ، لماذا أنا أبحث عن هذا المنهج الغربي وأنظر من خلاله الى القرآن أو للشافعي أو لغیره ، لماذا لا أكتشف أنا مناهجي الخاصة ؟

أركون : أوافقك تماماً على ما تقوله ، لكن نقدي ليس على المستوى الذى تذكره ، ولست أنتظر من المستشرقين أن يكونوا فقط أكثر استشراقاً في استخدام المناهج بل تصور أن يقف المستشرقون موقف الباحث العلمي الذى يستعمل جميع الأسئلة التى يفرضها العلم الذى يتخصص فيه . مثلاً ، إذا أخذنا الدراسات التاريخية المستشرقة كثيراً ما اقتصرنا أثناء مدة طويلة على استعمال ما أتنف على تسميته بالتاريخانية اكتفوا بدراسة التاريخ من الناحية السياسية ومن



الناحية الاقتصادية كانوا ينظرون للتاريخ من الزاوية التاريخية أي يهتمون بالحوادث من زاوية سلسلة تاريخية ويسردونها دون أن يثيروا المشاكل التي تخص كل عصر من العصور التي يورخون لها . هذا النوع من كتابة التاريخ لابد أن نسقطه من كتابة تاريخ العرب ، لأن التاريخ عبارة عن جميع الخطابات والمؤلفات والأنتاجات التي يأتي بها كل مجتمع ، وهذه الأنتاجات فيها مظاهر أيديولوجيا ومظاهر تتعلق بقيم ، وعلينا أن نميز دائماً بين الأيديولوجيا والقيم وأن لا نسرد التاريخ من دون أن نتساءل عن قيمة هذا التاريخ . عن معنى هذا التاريخ ، عن اتصال هذا التاريخ بنا نحن الذين نقع تحت ضغطه . وهذه الأسئلة لم نجدها في كتب الاستشراق لأن المستشرقين ينظرون الى التاريخ من بعيد ، لم ينتسبوا الى المسائل الوجودية التي يختص بها التاريخ وتختص بها مجتمعاتنا المعاصرة التي لها علاقة حية بهذا التاريخ . إذاً الفرق يوجد في استعمال جميع المناهج وجميع الأسئلة التي يفرضها علم من العلوم على الباحث . وأنا لا أحب أن أستعمل حتى لفظة المستشرق ، أفضل أن أتكلم عن الباحث ، الباحث يمكنه أن يبحث عن المجتمع في مصر ، العراق ، النمسا .

□ أعتقد أن المستشرق لفظة أكثر تحديداً من الباحث لأن المستشرق يتضمن نظرة الآخر يتضمن بعد النظرة من الخارج ، أما الباحث فتستوى القضية من الداخل أو الخارج .

أركون : لا أريد أن أسمى هؤلاء باسم المستشرقين لأن الاستشراق يتسم بهذا الموقف الذي ينبغي علينا أن ننقده وأن نتحرر منه ، موقف الملاحظ الذي يلاحظ ما يحدث هناك في بلد أو في مجتمع ليس بمجتمعه ولا يهتم بجميع الأشياء المتعلقة بحياة الناس اليومية . هذا موقف لا نزاع فيه في أن المستشرقون يقفون هذا الموقف الملاحظ من بعيد وما داموا يقفون هذا الموقف فواجبنا أن نتحرر من هذا و نبدأ منه ، لكن يمكننا أيضاً أن نقر أن بعض الباحثين أحسوا بضرورة الانتقال الى مستوى البحث العلمي ويفرضون على أنفسهم أن يتقيدوا بقواعد العلم ، الذي يمارسونه بغض النظر عن تطبيق هذا العلم على هذا المجتمع أو ذاك .. لأن هناك ، وهذا أمر مسلم به ، قواعد لكل علم من العلوم لا تختلف طبعاً على المستوى الاستيمولوجي لكن قد تختلف على المستوى النفسي التحريبي.

□ لكن هناك شيء في هذه القضية ، إذا كنا نتكلم في مجال العلوم الإنسانية التي تدخل فيها الصراعات والأهواء والتاريخ والحروب والأحلام والتراث فلا نعتقد أن كلمة منهج علمي موحد قد تكون دقيقة ، عندما نتحدث عن منطقة معينة وعن تاريخها وعن نخبها .

أركان : القاعدة الأولى لجميع البحوث العلمية هي أن تنغمس انغماساً كاملاً في البيئة ، في المسألة ، في الجماعة التي تدرسها وتعتني بها ، يجب أن تنغمس وأن تتحرر من ثقافتك الخاصة ، مثلاً أين خلدون كتب ما كتب بصفته عالماً يعيش في مستوى ما كان يسمى بالخاصة ، ينظر للعوام نظرة الخواص ، وكان ينظر للعوام نظرة أيديولوجية مع أنه مفكر مسلم عربي إذا الباحث يجب أن يجرد نفسه من انتمائه الخاص سواء كان مسلماً أم مسيحياً ، شرقياً أم غريباً . لأن المشكلة هي كيف ندرك الحقيقة ، أدراك الحقيقة يتكيف دائماً بثقافتنا الخاصة ، بإحساسنا الخاص بانتمائنا لمجتمع ما ، يجب علينا أن ننقد أنفسنا عندما نقوم ببحث ، على هذا المستوى يجب أن نطرح مشكلة الاستشراق . لا يكفي أن نقول أن المستشرقين ينظرون من بعيد إلى مجتمعاتنا ولا يهتمون بمشاكلنا ولا يفهمونها هذا النقد في نظري لا يكفي لأنه يبقى نقداً على السطح ولا يهتم بالجذور وقصدي أن أثير في الفكر العربي المعاصر والكلاسيكي القديم مواقف أبستمولوجية لأنني أشدد دائماً فيما أكتب عما أسميته ما لم يفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي وما لا يمكن التفكير فيه في الفكر الإسلامي لأسباب أيديولوجية ونفسانية وتاريخية أيضاً

وهذا النوع من إبراز المشاكل إلى الآن لم يهتم به المؤرخ وهو النقص الذي أقصده . عند المستشرقين الذين لم ينتبهوا له ولكن لماذا أنتبه إلى هذا النقص ، لأنني مسلم وأريد أن أحيي الفكر الإسلامي وأريد أن أجده من الداخل .

□ فيما يتعلق بالنقد الأبستمولوجي ، هل هو منهج مطلق يتصف بصفة الشمول ، أقول ذلك لأنني أعتقد أن كثيراً من الباحثين العرب قد اغتربوا في اتجاه المناهج الغربية . هناك من درس فوكو — بدرجة تقل أو تكثر — ثم ذهب يطبق تعاليمه في الثقافة العربية والإسلامية لماذا أدرس وأصنف وأقسم الفكر العربي الإسلامي كما فعل فوكو بالنسبة للفكر الغربي في الغرب تطور الفكر الغربي مختلف عن تطوره لدينا ، هناك صناعات وحضارات

وتجميعات وتركيبات ، تحتاج لرؤية الفواصل بينها . ومضى حدث بدء وقطعة ونهاية فلماذا آتي بمنهج له ظروفه الخاصة التي نشأ تعبيراً عنها لأطبقه على واقعي ؟

أركون : ما تقوله صحيح وهو النقد الأبستمولوجي الذي أقصده ، لا يحق لباحث أن ينتهج هذا المنهج وأكرر هذا مراراً و مراراً لا يحق لنا أن نطبق أى منهج نأتى به من الخارج ونفرضه على ميدان من ميادين المعرفة للأسف هذا صحيح وشائع لأن الثقافة الغربية طاغية و طاغية على جميع الناس ولذلك أدعو الى التوسع ليس في المناهج فقط بل في الموضوعات التي نطرحها للبحث وأدعو لدراسة ما يسمى بعلم النفس التاريخي وندرس ما لم يدرس بعد وهو مهم جداً بالنسبة للثقافة الإسلامية ، وهو جميع ما يتعلق بالخيال الاجتماعي هذا جانب مهم نستخلص من هذه البحوث إذا قمنا بما معايير جديدة نستخرجها من التجربة التاريخية الإسلامية حتى نتمكن من تقسيم هذا التاريخ حسب هذه المعايير الذاتية التي نستخلصها من باطن الفكر ومن باطن الحياة التاريخية كما سنجدها إذا قمنا بالبحوث العلمية عن هذه المنطقتي التي لم تدرس بعد لأننا لازلنا مقيدين بالموضوعات التي يفرضها علينا هذا الاستشراق وهذا العلم الغربي .

استكمالاً لحديثنا عن الاستشراق هناك سؤال أطرحه على الجميع ممن قابلتهم وهو تقويم نقد الاستشراق بعد تقويمهم للاستشراق ذاته . هل تعتبر أنك أجبت عن ذلك في الحديث . خاصة في اتفاقك مع عبد الملك على أن المستشرقون لا يستخدمون المناهج الحديثة في دراستهم أم أن هناك ما يختلف فيه أيضاً في مسألة نقد الاستشراق لدى عبد الملك و إدوارد سعيد وغيرهم من نقاد الاستشراق ؟

أركون : قد أتفق في نقطة ولا أتفق في الاتجاه العام . أتفق مع سعيد في كثير من النقاط التي أثارها في نقد المستشرقين لكنني لا أتفق معه في المؤلفين الذين أعتمد عليهم لكي يقوم بهذا النقد لأن ظاهرة الاستشراق ظاهرة ثقافية عامة يجب أن ندرسها أولاً كمؤرخين في نطاقها الغربي ، هذا هو المنهج السليم ، أعتبره إنتاج فكر وثقافة غربية ، وإذا أردت أن أفهم المعايير والقواعد والمناهج التي أعتمدها المستشرق ينبغي أن أدرس الثقافة الغربية في القرن التاسع عشر وهناك أجد أن هذه الثقافة الغربية كان يطغى عليها المذهب الوضعي والمذهب التاريخي والفيلولوجي

وهكذا يمكنني أن أفهم أن المستشرقين كانوا متقيدين بالمنهاج السائدة في الثقافة الغربية وتقاليدها. وأفهم هذا على مستوى تاريخي ولا أتحوّل من هذا النقد التاريخي العلمي السليم الذي يوظف المواقف الاستشراقية إلى نقد أيديولوجي . لا ينبغي أن نخلط بين هذه المستويات و ينبغي أن نبقي في مستوى البحث العلمي .

□ ادوار سعيد وجه نقداً سياسياً للاستشراق وهو مطلوب في بعض الأحيان وأنا لا أستطيع أن أرفض النقد السياسي الصريح للاستشراق ، خاصة عندما يكون إنتاج الاستشراق بدوره سياسياً صريحاً ، فالكتابة السياسية تستدعي نقداً سياسياً .

أركون : طبعاً ولكن يجب أن يكون هذا في موضعه ، لا نخلط بين المستويين كما قلت لك أوافق إدوارد سعيد في كثير من الملاحظات التي أتى بها من حيث النقد العلمي لكن أوأخذه على هذا الخلط بين المجال العلمي والاتجاه السياسي .

□ لكن هل تعتقد أن هناك انفصلاً بين الجانبين — العلمي والسياسي — في الكتابة الاستشراقية التي تتم من خلال الصراع ؟

أركون : هناك مستشرقون يقفون مواقف سياسية واضحة ويجب أن نحادلهم وأن نقف أمامهم على المستوى السياسي ويجب أن نقول لهم نحن كباحثين مسلمين لا نريد أن نخلط بين الاتجاه العلمي والسياسي . لا نريد هذا ولا نسمح لكم أن تقوموا بذلك .

□ هناك سؤال طرحته على كثير من المستشرقين وأطرحه عليك أيضاً : هل هناك ضرورة من الاستغراب في مواجهة الاستشراق ؟

أركون : أقول نعم .. نعم .. نعم لاحتاج الى هذا ولكن نحتاج أن نمارس هذا بنفس القواعد العلمية التي نطالب بها المستشرق .

□ هل تعتقد أن هناك ما ينبغي القيام به قبل أن نوجه اهتماماتنا نحو الاستغراب ؟  
أركون : طبعاً لكن التجربة العلمية المتمثلة في الاستغراب ستفيدنا كثيراً عندما نقوم ببحوث علمية رفيعة المستوى في ما يخص تراثنا ، هذا هو المنهج ، وهنا أجييك بشئ من الحماسة

□ بوصفك واحد من أبرز المشتغلين في حقل الدراسات الإسلامية و العربية في فرنسا ، نريد أن نتعرف على وجهة نظرك إزاء انتشار نفوذ الجماعات الدينية في عدد كبير من البلاد العربية ؟

أركون : من الضروري أن نحدد أولاً ما الذى نعيه بمفهوم الجماعات الدينية ، وهل نعي منها الجانب الاجتماعى أم الجانب الدينى ؟ أو ما الجانب الذى ينبغى أن نركز عليه أكثر ؟ أو هل يمكن النظر لها من زاوية الجانبين معاً ؟ وإذا ركزنا على ذلك فما هي العلاقات القائمة بين هذا الجانب وذلك . وللإجابة على هذه التساؤلات لابد من الإشارة أولاً لعدد من الظواهر العابرة التى تضىء الطريق أمامنا .

فمن الملاحظ أن عدد السكان في المجتمعات العربية قد زاد بنسبة غير عادية وهذا يعني من حيث التحليل الاجتماعى أن عدد الناس الذين يتكلمون ويطالبون بحقوقهم في المجتمع قد كثر ، فالشباب الذي نشأ في هذه المجتمعات لا يستطيع أن يلي احتياجاته الأساسية ، في إطار هذا من المنطقي أن تنتشر الجماعات الدينية بين الشباب أساساً لأنها تعبر عن مطالب اجتماعية بلغة سياسية معجمها دين ويصطبغ بصبغة دينية حتى يعبر عن وقائع وحاجات في حقيقة أمره ، إذا حددناها ، تبين أنها كلها أمور عادية تتعلق بسد أرقام الناس وحاجاتهم اليومية لذلك أظن أننا نخلط بين أمور لا ينبغى أن نخلط بينها عندما نتكلم عن الجماعات الدينية فأنا لا أسمح لنفسي أن أهدف بدينية جماعات في حقيقة أمرها هي قوى اجتماعية تريد أن تنال حقوقها الاقتصادية والسياسية في المجتمع ، إلا أنها لا تستطيع أن تعبر عن ذلك مباشرة لأن المجتمعات العربية بحكم نظمها السياسية لا تسمح للمواطنين ، يعبروا ويتكلموا بحرية حتى يكون لديهم أحزاب سياسية وجمعيات نقابية إذا هؤلاء الناس الذين يعيشون في المجتمع العربي لا يمكنهم أن يتكلموا إلا إذا احتجوا وراء الصبغة الدينية . ولذلك أضطر الناس أن يستخدموا هذه الوسيلة للتعبير عن احتياجاتهم . أما الاتجاه الديني — كظاهرة دينية أيضاً — فيمكننا أن نقول أن له وظائف عديدة فضلاً عن الوظيفة السياسية التى ذكرناها له أيضاً الوظيفة النفسانية ، فالإنسان يحس بالحاجة الى أن يعبر عن إيمانه بالله وهذا الأمر له أهمية نفسية كبيرة ، كما تتجلى هذه الأهمية من زاوية أخرى خاصة عندما لا يجد الناس ما يسدون به حاجتهم الأساسية ولا يجدون

أمامهم الا تأويلات وممارسات للدين تهدف الى حرف أنظارهم بعيداً عن المشاكل الحقيقية التي يعانون منها ، وقد ألح كثير من العلماء على وظيفة " التسلية " في الأديان لكننا لا يجب أن ننسى أيضاً المعاني السماوية والإرشادات الإلهية التي توجه الإنسان في حياته الدنيا والآخرة ، غير أن الصحيح أيضاً في هذا الأمر هو ما يتعلق بالمستوى العقلي والثقافي للإنسان ، اذ كما يقول القرآن الكريم كلام الله تعالى لا يدرك كنهه الا الراسخون في العلم والتعليم الديني المنقذ من الضلال لا يقوم به ولا يبلغه الى كافة الناس الا هؤلاء الراسخون في العلم ولذلك من المشاكل القائمة تحديد هوية هؤلاء الراسخون في العلم ؟ أين هم؟ وما هي الطرق القويمة التي ينبغي اتباعها عند تكوينهم وفي ممارستهم .

ب إذا سمحت لي أريد أن أبدي ملاحظة عابرة تتعلق بالمجموعات الدينية التي تختبئ خلف الدين لتطالب بمطالب اجتماعية ، أو التي تغرق نفسها في طقوس ومناسك كنوع من التعويض، أريد أن أشير أن منهم من لا يكتفى بذلك بل يطلب السلطة رأساً لذلك أنا أعتبر المسألة أكبر من التحليل السابق ؟

أركون : نعم . من المؤكد أن هناك فئات مهيمنة في هذه الجماعات تطالب بالحكم لكنهم ليسوا وحدهم في هذا المجال فالرعاة وقيادات الأحزاب المختلفة تتوجه الى الشعب عن طريق استخدام التعبير الديني لأنه يجند الناس ويستفزهم على الحركة بسهولة . فعن طريق اللغة الدينية يتم التقرب الى وجدان الناس ومشاعرهم ، فالناس العاديون يستمعون لمن يساعدهم على مجاهدة هذه الصعوبات ، بل قد أذهب بعيداً وأذكر ظاهرة الفلاح المصري الذي يرسل ضريح الشافعي لأنه لم يجد أحداً يشرح إليه مشاكله اليومية فلم يجد غير ضريح الشافعي ليراسله ويشكّه اليه . بل لا يستطيع أن يقول أمام الحكومة والقضاء . وهذا نموذج من نماذج عديدة تبرز مدى سيطرة التعبير الديني على تأنسان البسيط كما أن هناك ظاهرة أخرى تسترعي الانتباه عندما نتحدث عن انتشار الجماعات الدينية . وهي الوضع الاجتماعي والثقافي لتلك الجماعات ، فمعظم الذين ينتمون الى هذه الجماعات يندرجون في طبقة الكادحين بل المحرومين الذين لا يجدون حتى العمل لاكتساب معاشهم . وثقافياً فانهم لا يتلقون الا ما يسميه علماء الاجتماع " بالثقافة الشعبية " التي تختلف في كثير من مبادئها وفي طرقها وفي مقاصدها عما يسمى " بالثقافة

العالمية " . وهذا التمييز بين الثقافتين له نتائجه وتأثيراته في الدين إذ نجد ديناً شعبياً يختلف عن دين الطبقات العاملة. والمشكلة الجديدة التي تتصف بها المجتمعات المعاصرة هي أن الثقافة الشعبية أصبحت محتقرة ومطرودة نظراً لأن المواطنين كلهم مثقف أو غير مثقف ، شعبي أو برجوازي يتلقون عن التلفزيون وأجهزة الإعلام وما يشاهدونه في المدن من نماذج ثقافية وحياتية واحدة ، فكلهم يتوقعون إلى التمكن من هذه النماذج ، ويتعدون عن الأصول الثقافية حتى أصبحنا في تناقض بين التقليدي والعصري ونفضل طبعاً الانتماء إلى " العصري " والابتعاد عن " التقليدي ".

كما أن العلوم الاجتماعية والإنسانية التي تمكن من إثارة هذه المشاكل في مجتمعاتنا ومن تعميقها داخل أكبر عدد ممكن من المواطنين . لم تنتشر بعد في مدارسنا وجامعاتنا ولم تصطبغ بعد اللغة العربية والفكر العربي بصبغة هذه العلوم ، وهذا ما ساعد على استخدام الدين واستغلاله في غير محله وغير مقاصده وغير تعاليمه . ولذلك أقول أن المشكلة الثقافية في بلادنا لا تقل في أهميتها عن مشاكلنا الاقتصادية والسياسية ، ومما يؤسف له أن الطرق التي أخذناها إلى الآن هي طرق غير لائقة بالأهداف ، إذ أن الاتجاهات الأيديولوجية قد طغت على الخطاب التدريسي في المدارس والجامعات . كما طغت على الخطاب السياسي أو قل أن الخطاب السياسي قد فرض أطره وأساليبه واتجاهاته على الخطابات الأخرى البارزة في المجتمع ، وهذا وضع مرهب لكل من يدرك أصوله التاريخية وأساسه الاجتماعية وعروقه الثقافية وهذا ما أحاول فيما يخصني عندما أدرس تاريخ الإسلام والوضع المعاصر للمجتمعات الإسلامية .

□ ارتباط باسمك مشروع قراءة النص القرآن ي وفقاً لأدوات التحليل العلمي المعاصرة .  
نريد أن نعرف كيفية هذه القراءة الجديدة :

أركان : القرآن كتاب ديني يغذي الأيمان والأرواح المؤمنة وفي هذا لا جدال أو نزاع أو أي خلاف ، المسلم يقرأ القرآن فيصير دمه وجسده وروحه ، ولكن يبقى أن القرآن كلام يخاطب به الناس ، ونقرأه كما نقرأ أي كتاب ، وهنا تنتقل إلى مسألة أخرى وهي قراءة نص أو الاستماع لخطاب وتفهم هذا الخطاب يثير مشاكل متعلقة بالتحليل الأسني أي بقواعد نحوية ،

تاريخية ، معجمية . وهى القواعد التى أستعملها المسلمون المفسرون والفقهاء عندما أرادوا استنباط الأحكام الفقهية والشرعية من نصوص القرآن ، أحسوا بحاجة الاعتماد على قواعد نحوية وعن معجم القرآن وما معنى هذه الكلمة أو تلك .

□ لكنك تطبق وتستخدم قواعد جديدة فى قراءتك للنص القرآني ؟

أركون : لأن المفسرين عندما فسروا القرآن استنبطوا هذه الأحكام كانت لديهم علوم السنية علوم اللغة على المستوى الذى كان فى ذلك الوقت ، فعلم النحو الذى كان عند سيبويه ليس هو علم النحو الذى نستخدمه الآن فيما نسميه اللسانيات ، كذلك علم المعاجم الذى كان يمارسه العلماء فى زمن المفسرين الطبرى وغيره ، ليس هو علم المعاجم الذى نمارسه اليوم ويبحث عنه اللسانيون ، والخلاف الكبير بيننا وبينهم أننا ننظر للغة كمنظومة من العلامات ، والعلامة تكون علامة صوتية أو كتابية لكنها تبقى علامة ، كعلامة لها دلالات لا تتعلق فقط بالصوت الذى نستمع إليه وإنما تتعلق بخبرة الإنسان فى حياته ولا بد إذا أردنا أن نبحث عن معاني العلامات اللغوية التى يتركب منها النص القرآني ، أن نبحث عن السياق العريض الكبير الذى يصاحب كل علامة من هذه العلامات لننتهي الى أحياء جميع المعاني ، عندما أقول المعاني فلا أقصد معاني الألفاظ التى يدل عليها المعجم ولكن المعاني بصفة أعم ، المعاني المصاحبة لكل لفظ ولكل علامة ، وهى جميع ما يتعلق بحياة الإنسان المتكلم وبحياة الإنسان المنصت لأن عندما أستمع الى المتكلم أو ترجمة كلام المتكلم على حسب سياقي النفساني الخاص المتعلق بحياتي وخبرتي ، وأفرضه على كلام المتكلم فيما لا يقصده المتكلم فى كلامه .

فلا بد إذا أردنا أن ننتهي الى كنه المقاصد القرآنية كما نزلت على لسان النبي لا بد من إعادته قراءة النص القرآني مع إثارة هذه المشاكل ليس على طريق الميثولوجيا الجارية فى الإسرائيليات والجارية فى كثير من التفاسير ، ولا على الطريقة المنطقية التسلسلية التى غلبت على كثير من الأصوليين عندما فسروا القرآن فى القرون الوسطى لكن على الطريقة السيميائية والمفسرية الجارية اليوم والمرتبطة بطرق التحليل التاريخي لجميع النصوص والأمر المهم الذى ينبغى أن ندركه هو أننا المسلمين أحرار وأن لنا حق إعادة القراءة كما علينا الواجب العلمي والعقلي فى إعادة القراءة على حسب ما نشهده اليوم فى العلوم ولذلك أرى أن موقف المسلمين الذين يقولون



هذا الذى تجئ به لم يأت به الأمام فلان ولم نسمع عنه من قبل يريدون أن يجمدوا الفكر الإسلامى ليقبى على ما هو عليه كما كان الأمر فى عهد مالك بن أنس وأبى حنيفة والشافعي. وهذا جوهر النزاع بين أصحاب الاتجاه العلمى الذين يقصدون تحرير الفكر الإسلامى وتغذيته وتقويته ومع ذلك يقضى عليهم بأنهم كافرون بالله وبأنهم مؤيدون للإمبريالية والصهيونية وبأنهم كذا وكذا وهذه هي كارثتنا.

١٤ فى كتاباتك تعيب على ثقافتنا المعاصرة غياب قواعد المعرفة وقواعد انتقاد المعرفة، لكن هناك من درسوا هذه القواعد من مفكرينا العرب ومع ذلك اتخذوا موقفاً محدداً من "الغرب" على سبيل المثال كتاب إدوارد سعيد عن الاستشراق وكتابات حسن حنفي فى التراث والتجديد كيف تفسر إذا موقف هؤلاء المفكرين والكثيرين غيرهم ؟

أركون : مهمة المفكر أن ينصت لكلام جميع الناس فى المجتمع، ويحلل ويبين جميع المقدمات الإيديولوجية التى تأسس عليها هذا الكلام وحتماً يدرك أخطأه من حيث التاريخ من حيث الاجتماع ، من حيث الفلسفة وهذا الأمر يمهّد علمياً أن لم نقل لثورة فعلى الأقل الى تطور اجتماعى سليم وليس تطور يدعى بأنه تقدمي وهو فى حقيقة أمره تطور مبني على الخطأ، والتطور المبني على الخطأ يؤدي عليه المجتمع ثمناً باهظاً من بعد ، فيمكن إنجاز بعض المكاسب لكن يئى وقت ولا مناص من الوقت ، حيث يبرز الخطأ جلياً ويراه الناس جميعاً لكن يكون الثمن باهظاً وقتذاك نظراً للخطأ الذى أرتكبه بعض الناس من المفكرين الإيديولوجيين وزعماء الأحزاب والاتجاهات التى تطلب السلطة . وأنا أحاول دائماً أن أشرح الى أخواني المسلمين الكثير من هذه المشاكل عندما أتحدث معهم ، لكنهم دائماً لا يفرقون بين المستوى العرفاني فى الكلام والبحث وبين المستوى الأيديولوجى ، حيث المستوى الأول يطرح الأسئلة بدون أن يتقيد بأي شئ موجود أو خاص بمجتمع غربي أو إسلامى . فالمناهج العلمية ليست حكراً على شرق أو غرب وإنما هي فى جوهرها ملك للإنسانية كلها .

ويمكن أن نعتبر هذه ثورة عقلية فى البحث العلمى إذ نجد العقل ينتقل من التساؤل العرقى الإقليمى الجنسي القومي الى التساؤل الإثنوبولوجى التاريخي الشامل على مستوى الوضع

البشري ونحن نلتمس في بعض البحوث الأخيرة عن المجتمعات العربية ملامح من هذا التجديد ، ورجاؤنا أن تتأكد هذه الملامح حتى تصبح ثقافة علمية شائعة بين جميع الباحثين .

وهذا الاتجاه يبعث الأمل أيضاً في تحرير العقول من التصورات الشائعة التي توازن بين الغرب والشرق ، وترى بينهما اختلافات حاسمة وعداوات مستمرة ومجادلات حادة ، ولهذه التصورات أسس تاريخية حقيقية إذا حللناها وفهمناها حسب التاريخ التريه أعني البعيد عن الدفاع عن المشاعر الذاتية والمفضل لإبراز الحقائق الوضعية، يمكننا بهذا التاريخ أن نراجع تصورنا للأديان والثقافات وجميع المعاني التي نكررها ونلقنها دون أن نفهم وظائفها الأيديولوجية . أعني مثلاً أن جميع ما لقنه علماء الكلام وجميع المجادلات التي تقرأها في كتب الملل والنحل عند المسلمين والمسيحيين جميع ذلك إذا أعيد فيه النظر حسب قواعد التحليل الألسني والتاريخي والأثروبولوجي سيبرز لنا أخطاؤه العقلية وأهدافه الدفاعية عن " الأمة " إذ كل عالم كان يريد أن يتفوق على علماء الدين الأخر والأمة الأخرى وكانوا كلهم مقيدين بمنافسة أكثر مما كانوا يستهدفون الحقيقة المشتركة للمجتمعات ولمصيرها التاريخي .

□ لكن نزعة مكافحة الغرب الاستعماري لا تقتصر على مفكر فلسطيني أو عربي بل هناك داخل هذا الغرب ذاته من يكتبون ضد نزعة الهيمنة الغربية على الحضارات والثقافات الأخرى ، هناك مثلاً كتاب روجيه جارودي " حوار الحضارات " الذي يصف فيه الغرب على أنه مجرد عرض أو حادث !

أركان : إن هذا الكتاب ينحرف في الكفاحات الجارية في المجتمعات الغربية أكثر مما يتعلق بمشاكلنا وحاجتنا في المجتمعات الإسلامية إلا أن معظم المسلمين يقبلون على هذا النوع من الإنتاج الإيديولوجي لأهم يجدون فيه " براهين " يستدلون بها على أزمة الغرب وفشل مدنية الغرب وتورط الغرب في المادية ويعتقد هؤلاء المسلمون أن هذه البراهين حاسمة إذا أتى بها علم غربي ولم يأت بها مسلم خارج عن المجتمعات الغربية ولكنهم لا يدركون أن العلماء أنفسهم يعدلون عن " النزاهة العلمية " عندما يلتزمون بحزب سياسي أو بعقيدة فلسفية أو بمذهب واحد من مذاهب التفكير وهذا ما وقع فيه السيد جارودي ولهذا أظن أن ما يكتبه غير لائق بنا بل هو سلبى بالنسبة الى واجبنا الراهن إذ يلبس علينا الحقائق التاريخية والاجتماعية والثقافية للغرب

الخاصة بالكتب المتوجزة فى المجتمعات الغربية والمنخرطة فى الكفاحات السائدة فى هذه المجتمعات و الأيديولوجية المتسمة بالإسلامية أو القومية أو العربية التى تدفعنا أن نتصور الغرب كعالم الشيطان الرجيم و الكفار المنفصلين عن الدين القويم والبشر المتوغلين فى المادية المهلكة ولا بد طبعاً من الانتقاد الحاد للأيديولوجيتين والرفض القاطع للتيارين المخدرين وفى ذلك شرط من شروط استرداد استقلالنا الثقافى والعقلى.

□ بما أننا وصلنا الى مسألة استقلالنا الثقافى والعقلى كيف تنظر أنت لظاهرة الهيمنة الثقافية والحضارية التى تمتد الى حقل الدراسات الوطنية والإنسانية لمجتمعاتنا أيضاً كظاهرة مازلتنا نعاني منها حتى الآن؟

أركون : نعم الهيمنة الثقافية موجودة . لكنها موجودة أيضاً فى كل مجتمع . فالطبقة السائدة فى كل مجتمع تهيمن على المجتمع كله بثقافتها الخاصة وتفرض على الجميع مقاييسها العقلية . إذاً هذه الظاهرة تندرج فى النزاع الطبقي العام داخل كل مجتمع وبين الأمم . وعلينا نحن أن نكافح هذه الهيمنة بأسلحة علمية وليس بأسلحة أيديولوجية فقط ، نعم يمكن أن نستعمل أسلحة سياسية واقتصادية لكن الأسلحة العلمية يجب أن تبقى أسلحة علمية ويجب أن لا نخلط الأمور على الناس ونقول لهم أننا فى مستوى علمي ونستخدم أسلحة علمية بينما حقيقة الأمر أننا نبقى فى مستوى الأيديولوجيا والجدل السياسي .



**أندريه ميكيل**

**نقد الاستشراق لا يستهدفنى**



## أندريه ميكيل

### نقد الاستشراق لا يستهدفنى

أندريه ميكيل أحد الوجوه البارزة في حركة الاستشراق الفرنسى المعاصر. ولد في جنوب فرنسا عام (١٩٢٩)، تلقى اللغة العربية على يد "ريجيس بلاشير" في الفترة من (١٩٥٠ إلى ١٩٥٣)، لكنه اكتسب معرفة جيدة بالبلدان العربية عن قرب اثناء دراسته في المعهد الفرنسى بدمشق وتدرسه في بيروت، كما عمل أميناً عاماً في قسم الآثار في المعهد الأنثوي للبحوث في أديس أبابا في الفترة من (١٩٥٥ إلى ١٩٥٦) ثم عمل في الإدارة العامة للشئون الثقافية والفنية في وزارة الخارجية في الفترة من (١٩٥٧ إلى ١٩٦١). وكان يشغل وقت الفراغ اثناء هذه السنوات في إعداد أطروحته للدكتوراه في الآداب، وهى تقوم في قسم منها على ترجمة جزئية لكتاب "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" للمقدسى مع وضع مقدمة وافية وملاحظات وفهارس وقد نشرها في المعهد الفرنسى بدمشق عام (١٩٦٣).

في عام (١٩٦٠) عين ميكيل رئيساً للبعثة الجامعية والثقافية الفرنسية بمصر<sup>(\*)</sup>، وكان ينوى مواصلة مهام عمله الإدارى في جمع الوثائق والمعلومات عن مختلف جوانب الثقافة في مصر لتأليف أطروحته الأساسية لنيل درجة الدكتوراه لكن قبل أن يكمل العام اضطرت الظروف إلى مغادرة مصر في أعقاب "سوء فهم" أدى به إلى دخول السجن في الفترة الناصرية.

---

(٥) تاريخ الدراسات العربية في فرنسا د. محمود المقدادي سلسلة عالم المعرفة.

عين مع عودته إلى فرنسا أستاذاً مساعداً للغة العربية وآدابها في جامعة "إكس أن بروفانس" في الفترة من (١٩٦٢ إلى ١٩٦٤)، ثم أصبح أستاذاً مساعداً أيضاً لعلم إجتماع اللغة العربية وآدابها بالمدرسة التطبيقية للدراسات العليا في الفترة من (١٩٦٤ إلى ١٩٦٦) وكان خلال الفترة المذكورة يحضر أطروحته الرئيسية عن "الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي"، حتى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، وقد تم نشر الأطروحة في مجلدين الأول (١٩٦٧) والثاني (١٩٧٥).

وفي عام (١٩٦٨) عين أستاذاً محاضراً في جامعة السوربون بباريس (٣)، واستمر في التدريس الجامعي والإشراف على رسائل الدكتوراه للطلاب العرب، ثم شغل كرسي اللغة العربية وآدابها في "الكوليج دو فرانس"، ثم أميناً عاماً للمكتبة الوطنية الفرنسية فضلاً عن مساهماته في ميدان المؤتمرات والندوات التي تتعلق باهتماماته في البحث والتعليم، ولي في هذا الإطار دعوات العديد من الجامعات العربية للمحاضرة فيها كجامعات دمشق وعمان وتونس وكانت أعماله ومحاضراته تشمل دروساً نظرية وتطبيقات عملية في الأدب العربي قديمه وحديثه من أجل خلق جيل من الباحثين متمكن من مناهج البحث الحديثة.

ومن أهم أعماله:- "كليلة ودمنة" (ترجمة وتعليق)، "أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم" للمقدسي (ترجمة مع مدخل وتعليق وتذييل) وهو تكمله لرسائلته الأساسية عن "الجغرافيا البشرية للعالم الإسلامي حتى أواسط القرن الحادي عشر" (١٩٦٧) الجزء الأول، و"الجغرافيا البشرية في الأدب العربي" منذ البداية حتى (١٠٥٠)، "الإسلام وحضارته" (١٩٦٨)، "الأدب العربي" (١٩٧٩)، ثم "اسامه بن مُنقذ"، "مجنون ليلى" .. وغيرها من الأعمال التي توالى..

\* \* \* \*

من المعروف أن أندريه ميكيل لا يرغب في أن يطلق عليه أحد اسم المستشرق أو أن يدرجه في حركة الاستشراق. وكان هذا الموقف بداية لحديثنا معه.

□ قبل أن نبدأ الحديث تواجهنا مشكلة التعريف ، هل نصف البروفيسور ميكيل بأنه مستشرق ؟ مستعرب ؟ باحث ؟ أم ماذا ؟



ميكيل: لست مستشرقاً ، اهتمامي يدور حول اللغة والأدب العربيين وبصفة خاصة الكلاسيكي  
أى حتى القرن التاسع عشر. فأنا متخصص في اللغة والأدب العربيين كآخرين في فرنسا  
متخصصين في الآداب واللغات الإنكليزية والإيطالية والألمانية ، وأدرس في الكوليج دو فرانس  
اللغة والأدب العربي الكلاسيكي فضلاً عن عملي كمدير للمكتبة الوطنية الفرنسية ، في النهاية  
إذا شئت فأنا أفضل أن يطلقوا على لفظ مستعرب أكثر من مستشرق .

□ في تصورك لماذا هذا الخوف من استخدام كلمة مستشرق أو استشراق لدى المستشرقين  
المعاصرين ١٢

ميكيل: في مؤتمر المستشرقين الأخير الذي عقد عام ١٩٧٤ في باريس تم الاتفاق على إبطال  
استخدام هذا المصطلح. وكان في هذا المؤتمر متخصصون في لغات وآداب مجتمعات متنوعة من  
الشرق ، أى متخصصون في الدراسات العربية واليابانية والصينية وبالتالي فإن كلمة مستشرق أو  
استشراق لا تعني في الواقع شيئاً ، انه مصطلح نسبي، نحن نقول شرق بالنسبة لشيء ما، أو  
غرب بالنسبة لشيء آخر. أنا أفضل التحدث وفقاً لطريقة "مدرسة الحوليات" لبروديل ، أفضل  
الحديث عن دوائر ثقافية. وهنا نعرف عن ماذا نتحدث في الواقع. يمكننا أن نتحدث عن دائرة  
ثقافية إسلامية تشمل بصورة عامة البلاد ذات الأغلبية المسلمة وهناك أيضاً دائرة ثقافية عربية  
بشكل أكثر تخصيصاً وتتحدد بثقافة معبر عنها باللغة العربية أساساً. وهكذا هناك كثير من  
المصطلحات لابد من تحديد أطر استخدامها ، مثلاً من خلال عملي كجغرافي أولاً نعلم من  
كلمة الشرق الأوسط ، ما هو الشرق ، وما هو الأوسط، ومن أين تمتد أو تنتهي حدود هذا  
الشرق أو الأوسط. وينطبق أيضاً هذا على مصطلح الشرق الأقصى. فهذه المصطلحات قد تبدو  
أحياناً غير واضحة ... باختصار أقول أنا أرفض مصطلح الاستشراق من منظور علمي.

□ لكن هل يعني ذلك أن الاستشراق قد انتهى فعلاً ؟ بمعنى لم يعد هناك اهتمام من جانب  
الغرب بدراسة الشرق ؟

ميكيل: الاستشراق بالنسبة لنا في الغرب كان يعنى موضحة ثقافية معينة أخذت ملامحها من الاهتمام بأشياء الشرق وظواهره وازدهر هذا الاستشراق في القرن ١٨ في الاتجاهين : الاتجاه الاول اتجاه أدبي رمزه اكتشاف "ألف ليلة وليلة" من خلال جالان.

□ لكنك اكتشفتها أيضاً مؤخراً وهذا يعنى أن الاستشراق لا يزال قائماً أليس كذلك ؟

ميكيل: هذا شئ آخر ، أنا استعدت "ألف ليلة وليلة" في طبعة جديدة لأنها جزء من المخزون الثقافي العربى ، ولأنها بالنسبة لى جزء عظيم من الأدب العربى .. هذا هو الاتجاه الثقافى الأدبى للاستشراق بالمعنى المحدد للكلمة. أمام الاتجاه الثانى فهو التوجه الجمالى للاستشراق، وتمثيل الشرق من خلال الرسم فى لوحات شهيرة .. ولا ينبغى أن ننسى انه داخل هذا الاستشراق، كانت هناك عدة اتجاهات. هناك أولئك الذين يسقطون على الشرق استيهامات الغرب، وهذا ما أثبتته بصورة رائعة مكسيم ردونسون حيث حلل هذا النمط من الاستشراق النابع من تغيير فى العقلية الأوروبية ذاتها ، أى أن الغرب فى بحثه عن قيم جديدة، نظر عن حق أو خطأ إلى الشرق وحاول اكتشافه من خلال هذا الأفق. أيضاً هناك تيار آخر، لكن الأضواء عليه اقل بكثير، ويجمع بين ناس يريدون اكتشاف الشرق، بصورة موضوعية قدر المستطاع، وسأضرب على ذلك أمثلة رحلة بحث شاتروبريان ورحلة جيران دو نرفال وغيرهما، من الذين كانوا يمثلون نماذج حقيقية لرغبة تسعى إلى معرفة الآخر كما هو وليس كما نريد أن نراه.

□ هذا عن بدايات الاستشراق وفترات ازدهاره لكن ماذا عن الأبحاث الحالية فى الغرب

اليوم وعن مجتمعات الشرق ؟ هل لديها نفس الرغبة فى معرفة الآخرين كما هم فى الواقع ؟

ميكيل: نحن نرى وعندما أقول نحن أعنى خصوصاً الباحثين الشباب - أن الثقافة العربية ينبغى أن تعامل بنفس القدر من الموضوعية مثل الثقافات الأخرى. لإيضاح كلامى أقول أن هناك طريقتين لدراسة ورؤية اللغة العربية. الأولى هى رؤية المسلم لها أى أن هذه اللغة مقدسة لأنها اللغة التى نزل فيها القرآن الكريم. وهذه وجهة نظر لا ارفضها لكن أقول إنها ليست رؤيتى، ما أراه هو أن اللغة العربية ينبغى أن تدرس مثل اللغات الأخرى وان تعالج كما تعالج اللغات الأوروبية أى أن نبحث فى اللغة العربية عن وسائل التعبير ونحاول وهو ما يبدو لى

هاما أن نحدد ما يشكل أصالة لغة بالنسبة إلى لغات أخرى. ومن هذا البحث اكتشفنا أصالة النحويين العرب في العصور الوسطى، الذين في كثير من النقاط قد سبقوا اللغويين المعاصرين.

□ اعتقد أنك ضربت مثلاً باللغة العربية وكيف السبيل لتناولها موضوعياً مثل اللغات الأخرى لكن المشكلة أنه لا يمكن معالجة كافة فروع الثقافة العربية بنفس المنطق وبنفس المنهج الذي تطبقه مثلاً في دراسة بعض الظواهر السياسية والاجتماعية والفكرية ؟

ميكيل: عندما ضربت نموذج اللغة العربية، كنت أعني أيضاً التاريخ المصاحب لهذه اللغة. بالنسبة لي من خلال دراسة الجغرافيين العرب وبعضهم من أدباء العصر الوسيط - كنت ادرس من خلال اللغة العربية، كيف كانوا يمثلون التاريخ الذي عاشوه، والعالم الذي أبجروا فيه، ما معنى البحر لديهم، ما معنى كلمات هر، مدينة بتعبير آخر في عمق اللغة العربية مثل أى لغة أخرى هناك ثلاثة أشياء: من جهة أولى اللغة من وجهة نظر تقنية كوسيلة تعبير، واللغة كوسيلة تعبير عن حضارة، واللغة كحامل لإيمان جوهري، ومرة أخرى أقول بأن اللغة العربية ينبغي أن تدرس من خلال وجهات النظر الثلاث: وجهة نظر اللغوي، وجهة نظر مؤرخ الحضارات، وجهة نظر مؤرخ الأديان.

□ اعتقد أنك تتحدث في ما يبدو وكما لو أنه لا توجد هناك اختلافات بين الشرق والغرب ؟

ميكيل: عندما نتحدث من منظور العلم فإنه لا توجد مثل هذه الخلافات.

□ إذا كان الأمر كذلك فكيف تفسر تصاعد نقد الاستشراق ونقد الغرب بصفة عامة، كيف تفسر أن هذا النقد يقول أن الغرب يشوه صورتنا ويشوه فكرنا ؟

ميكيل: فلنتذكر أن هناك دائماً عبر التاريخ العلماء الذين يبحثون عن معرفة الحقيقة كما أن بجانب ذلك علاقات البشر في التاريخ. واعتبر أن نقد الاستشراق لا يثيرني كما أنني لست مستهدفاً. أنا أحاول القيام بعملية بصورة موضوعية ومحد أدنى من التعاطف ومن النقد بالمعنى الصحيح للكلمة. أى عندما ألاحظ عند هذه النقطة أو تلك أن حضارتي اكتشفت نقاطاً هامة لا يوجد مثلها في الحضارة العربية أقول ذلك. وعندما يكون العكس وتكون الحضارة العربية

متقدمة في هذه النقطة أو تلك على الحضارة الغربية أقول ذلك أيضاً بدون أدنى تردد. وهكذا أقول مرة ثانية أنني لست مستهدفاً بنقد الاستشراق لسبب بسيط وهو أنني لست مستشرقاً.

□ فلتتحدث عن الأبحاث والدراسات الحالية وما يغيب عنها ١٩

ميكيل: لن تمنع الناس من أن يدرسوا ما يريدون أن يدرسوه. والباحث ليس روحاً نقية مائة بالمائة. صحيح أن المستشرقين في بعض الفترات يركزون على أشياء ولا يركزون على أشياء أخرى. لكن في النهاية النقص يكمله الباحث في مكان آخر مثلاً دراسات هنري لاوست عن الغزالي وابن تيمية. أقول لها محاولات مكمله لبعضها ولا ينبغي أن ننقد جانباً وننسى وجود ما يكمل هذا الجانب من جهة أخرى.

□ بالإضافة إلى ذلك ومع الإقرار بأن هناك أبحاثاً تسعى إلى معرفة الحقيقة بصورة موضوعية فهناك الاستخدام السياسي لهذه الأبحاث. ومن جهة ثانية بعض هذه الأبحاث ليست مؤسسة بصورة علمية دقيقة وأحياناً يفوح منها روائح عداوة صريحة ليست لها صلة بالعلم أو بالموضوعية<sup>١١</sup>.

ميكيل: نعم الاستخدام السياسي ظاهرة موجودة ولا يمكن تجاهلها. لكن لا اعتقد أن الجامعات الفرنسية التي تهتم بدراسة البلاد الشرقية لها موقف مختلف عن اهتمام نظيرتها بدوائر ثقافية مختلفة فإذا صدر كتاب في فرنسا مثلاً وله وجهة نظر مضادة لإيطاليا أو ألمانيا أو إنكلترا سيكون هناك ضجة أيضاً لكن لن يكون هناك استغلال سياسي لأن أوروبا موجودة والبلاد الأوروبية مرتبطة بعضها ببعض. فإذا كان يحدث غير ذلك في ما يتعلق بالبلاد العربية والشرقية فذلك لأن السياق السياسي أكثر حساسية وتوتراً بين أوروبا وبلدان العالم الثالث واعتقد أن نقد الاستشراق والغرب هذه الأيام يمكن أن يفسر في ٨٠ % منه بأنه نقد يتعلق أكثر بالسياق السياسي العلم أكثر من تعلقه بمضمون الأبحاث والدراسات الغربية عن الشرق والبلاد العربية وهذا ما اعتقده اعتقاداً راسخاً.

□ هناك من يرى أن الاستشراق والدراسات العربية في الجامعات الفرنسية، تعيش في حالة هامشية ماذا تقول ؟

ميكيل: ليس هذا صحيحاً على الإطلاق. عندما بدأت الاهتمام بالأدب العربي كان هناك ثلاثة أساتذة في السوربون لتدريس ذلك. اليوم يوجد على الأقل ١٥ أستاذاً ، ومنسج وظائف في الأقسام بصورة أكثر من السابق.مراحل ، هذا على الصعيد الكمي أما على الصعيد النوعي أقول أن ما قمت به وما قام به جيل الباحثين الشباب هو كسر للحاجز الذي يفصل بين الدراسات الشرقية بصفة عامة والدراسات العربية بصفة خاصة وبين دراسة اللغات والآداب الأخرى. لقد عملنا جميعاً من اجل تدريس اللغة والأدب العربيين مثل أية لغة وأدب آخر ومن خلال استخدام الوسائل الحديثة ، عملنا من اجل أن نرهن على أن العرب يشكلون جزءاً من العالم. وان الدراسات العربية ليست محاصرة بل تشارك بحق كامل في معظم الدراسات الإنسانية العلمية. لهذا أنا احتج على هذا السؤال وارى انه لا ينبغي القول أن الدراسات العربية في الجامعات الفرنسية تعيش حالة هامشية بل ينبغي القول اليوم إنها تتعد أكثر فاكتر عن التهميش داخل الجامعات الفرنسية.

□ سأغير من وجهة السؤال وأقول انه لا يوجد حضور واضح في فرنسا على مستوى الإعلام ، بصفة خاصة ، لمثل هذه الجهود التي نتحدث عنها !!

ميكيل: هذه مشكلة أخرى ، وهي مشكلة سياسية ، كما أنني لست مسؤولاً عن الإعلام. أنا أعمل ما أستطيع وأشرف على إصدار سلسلة كتب لدى بيار برنار صاحب "دار سندباد" عن كلاسيكيات الشرق وكذلك أدير سلسلة الآداب الشرقية ، وأطبع غالبية كتيبي لدى ناشرين من غير المستشرقين ، وأحياناً أتحدث في برامج تلفزيونية أو إذاعية وواقع أن أجهزة الإعلام لا تفتح بصورة كافية على العالم العربي فأنا من أول الذين سجلوا وعياً بذلك وانتقدوا هذا التقصير لكنني في النهاية لست مسؤولاً عن الإعلام. لكنني أعمل من خلال موقعي واعترف أن هناك طريق ما يزال علينا أن نقطعه لكن أقول أيضاً انه منذ عشرين عاماً أتابع خطوة بخطوة الطريق التي قطعناها. وكما تعلم فليس في عام أو اثنين سنغير اتجاهها ، لكن اعتقد برغم ذلك أن الأوضاع ستتحسن تدريجياً.

□ سؤال كيف بدأ وعيك بالشرق ؟ كيف نمت وتطورت صورتك عن الشرق ؟ ما هي التغيرات التي لحقت بالانطباعات الاولى ؟

ميكيل: عندما ذهبت إلى الشرق كانت الصورة هي الصورة السيئة التي أدرناها من خلال بعض المستشرقين عندما بلغت ١٧ عاماً قرأت ترجمة قديمة للقرآن وتدرّجياً بدأت بدراسة اللغة العربية على نفقّي فاشترت قواعد اللغة العربية لبلاشير وتدرّجياً خلال ١٥ سنة قسرت أن أقوم بدراسة اللغة والأدب العربيين بصورة جدية وبدأت أقرأ وأترجم للحافظ وكليلة ودمنة.. ومنذ هذه اللحظات تغير موقفى لأننى أصبحت مباشرة أمام واقع حضارة وليس صورة عنها. فلا توجد أية علاقة بين الصورة التي أدركتها بنفسى من خلال نصوص وواقع هذه الحضارة وبين الصورة القديمة ، فأنا لا أستطيع أن أتكلّم عن الأدب العربى من خارجه لأننى عشت معه من الداخل. وحاولت أن انشر فهمى لهذه الحضارة واشرح لمواطنينا أن هذه الحضارة غير مقتصرة على الدين فقط وان هناك كتاباً يمسكون القلم ليعبروا عن موضوعات إنسانية فثمة من يحكى حزنه أمام فقدان زوجته أو من يكتب شعراً من سجنه كأبى فراس الحمدانى ، ومن يتغزل بالجمال ومن هو قلق أمام الموت الخ ... .

□ عندما تكتب لأقرانك من الفرنسيين عن قضايا وعن شخصيات عربية هل تجد نفسك مضطراً لمراعاة المناخ السياسى والثقافى الآن بصورة أو بأخرى خاصة فى كتابك الأخير الذى تروى فيه سيرة البطل العربى أسامة بن منقذ؟

ميكيل: ما بحثت عنه صراحة هو تقديم صورة للفرنسيين عن الحروب الصليبية لم يعرفوها. ما أردت أن أقدمه للفرنسيين هو وجهة النظر الأخرى ، أردت أن اظهر لهم أن على الجانب الآخر من هذه الحروب يوجد ايضا الفارس العربى كما يوجد الفارس الغربى ، ورؤية هذا الفارس العربى للحروب الصليبية انطلاقاً من سيرة أسامة بن منقذ كما عثرت عليها فى مذكراته التي ترجمتها إلى الفرنسية منذ سنوات.

**جان بول شارنيه**

**أنظمة عربية تعمل لاستشراق جديد !**





## جان بول شارنيه

### أنظمة عربية تعمل لاستشراف جديد !

جان بول شارنيه يعتبر أن الحضارة الحديثة وأنظمة التعليم قربت ما بين المجتمعات، إلا أن النظرة الخاطئة إلى الاستشراف تكمن في عدم التوازن ما بين الحضارتين على صعيد الثروة المادية والمستوى الثقافي .

تميزت مسيرة جان بول شارنيه العلمية بمراحل مختلفة .بدأت أهتماماته بالبلاد العربية باكراً جداً وعاش في الجزائر فترات الذهب،وله كتاب بعنوان : "القانون الإسلامى في الجزائر" . كما أصدر "السوسيولوجيا الدينية للإسلام"، "المشارك النقيضة وكيف تفكر الآخر وفقاً للذات"، "الثقافة الإسلامية والتغير الاجتماعى والاقتصادى" . وألف مع آخرين : "المعايير والقيم في الإسلام المعاصر" و "الإزدواجية في الثقافة العربية" . كما صدرت له مؤخراً : "مبادئ الإستراتيجية العربية ثم الإسلام والحرب"، "وتأزمات العالم الإسلامى" كما أصدر العديد من الدراسات المتخصصة أهمها: "حقوق الله وحقوق الإنسان في القانون الإسلامى"، "والصحيح والوهى في المجتمع الإسلامى" .. وغيرها.. كما أهتم البروفسور شارنيه بدراسة تاريخ الانتخابات الفرنسية وألف في ذلك أربع مجلدات حول "الانتخابات الفرنسية من العصور الوسطى حتى العصر الحاضر" .

وهكذا فبعد أن بدأ في دراسة القانون الإسلامي ثم الفرنسي نجده يكرس نشاطه العلمي للتاريخ وعلم الاجتماع . ويدير حالياً مركز دراسات وأبحاث الاستراتيجية والصراعات ومقره بجامعة السوربون .

في بداية حديثي مع البروفسور جان بول شارنيه ، وقبل أن أطرح عليه السؤال التالي :

□ لماذا تهتمون بالشرق ؟ — سألته عما إذا كان يعتبر نفسه مستشرقاً أم لا ؟ وكيف ينظر إلى موقعه بالنسبة للاستشراق المعاصر في فرنسا ؟ فأجاب قائلاً :

شارنيه : أعتقد أنه ينبغي علينا أن نتساءل أولاً حول إذا كان ما نعنيه بكلمة الاستشراق اليوم هو المعنى نفسه الذي كان للكلمة منذ خمسين عاماً على الأقل . هل الاستشراق كما هو مازال قائماً ؟ وهل يوجد اليوم تناقضات وانشقاقات ، كما كان الأمر في زمن الاستشراق التقليدي ، بين المصلحة السياسية والاقتصادية المتضمنة في دراسة المجتمعات الشرقية وبين القلق السياسي والفلسفي والإستراتيجي الذي يمكن أن تثيره كل الحركات التي يطلق عليها أسم التحديث أو النهضة أو الصحو الإسلامية ؟

عندما نتحدث عن الاستشراق منذ مائة عام ، لم يكن هناك في الواقع تعايش بين نمط المجتمع الدارس ونمط المجتمع المدروس . كان هناك إبتعاد جغرافي ، وكانت هناك هيمنة أستمعارية ، ولم يكن هناك تداخل بين الشعوب . أي أن الاستشراق في هذا الوقت كان يمثل دراسات ورؤى خارجية وغريبة بالنسبة للمجتمع المدروس . بينما الأوضاع حالياً قد تغيرت على نحو ملحوظ للجميع ، ويوجد تداخل بين شعوب هذه المجتمعات ، فالحضارة الصناعية جعلت اليوم ؛ البيئات الاجتماعية المختلفة قريبة من بعضها . فأنت تعلم أن المسافة الآن بين باريس والجزائر أو تونس أو القاهرة أو بيروت ليست بعيدة كما أن واقع التبادل التجاري والاقتصادي — حتى لو كان لا يبعث على السرور في أحيان كثيرة — يقرب بين هذه المجتمعات . وهناك أيضاً واقع أنظمة التعليم الحديثة التي طبقت في المجتمعات الشرقية بعد فترة الاستقلال وساعدت أكثر فأكثر على هذا التعارف المتبادل ، فتجد في المغرب يدرسون الفرنسية وفي المشرق الإنجليزية ، وبالتالي كانت النتيجة أن الفجوة العقلية والتاريخية بين هذه المجتمعات قد تضاعفت إلى حد سمح

بتغيير في طبيعة الاستشراق ووجهته . فالاستشراق التقليدي كان يتحدث عن مجتمعات خارجية بالنسبة للباحثين الأوروبيين ، ولم يكن مهتماً ، مثلاً ، بدراسة المجتمعات الألمانية أو الإيطالية بل بدراسة المجتمعات الغربية ، المثيرة للخيال الغربي في هذه الفترة. فضلاً عن أن هذه الدراسات كانت تتركز فقط في أبحاث من نمط لغوي وتاريخي أو من نمط فلسفي ولاهوتي. الآن ، ومع تقدم مناهج العلوم الاجتماعية والإنسانية ، يوجد عدد كبير من الدراسات والأبحاث المطبقة على هذه المجتمعات الشرقية ، وهى أبحاث سوسيولوجية واقتصادية من قبل علماء اجتماع أو علماء اقتصاد لم يتعلموا اللغة العربية ، كما هى ، ولم يدرسوا الشريعة الإسلامية كما هى ، ولم يدرسوا التاريخ ، والحضارة الإسلامية فهل تسميهم مستشرقين أم لا؟ وهل يكونون جزءاً من الاستشراق ؟

أعتقد أن هناك تبدلات وأنقطاعات ينبغي أخذها في الاعتبار الآن لأنها لم تؤخذ بصورة جذرية من قبل المستشرقين الكلاسيكيين أى أساتذة اللغة والأدب العربي في الدول الغربية في شكل عام وفرنسا في شكل خاص . أما بالنسبة لى فأنا لا أعتبر نفسى مستشرقاً بل عالم سياسة ، وعالم اجتماع ، وعالم قانون ، وإستراتيجي . ومصدر إختلافى عن المستشرق التقليدي هو أننى فى أبحاثى عن المجتمعات العربية والإسلامية لم أعد أعتمد على المنهج الفيلولوجي واللاهوتي. ومن هنا أعتقد أن ثمة تحولاً جديداً قد حدث عندي في مجال الاستشراق وعند غيري .

أما بالنسبة لأسباب الاهتمام بدراسة الشرق . فهناك أولاً العامل الشخصي لدى الباحث ، وهو لدى الكثير منا ، معاشة هذه البلدان أو حتى الولادة فيها الأمر الذى كان له أكبر الأثر في اندفاع الباحث لدراسة هذا البلد الشرقي أو ذاك . فضلاً عن الأسباب الموضوعية حيث يعيش العالم العربي والإسلامي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية في حرب وأزمات داخلية وخارجية لم يعرف كيف يتجاوزها بعد . وبما أنها المنطقة الأكثر اشتعالاً في العالم فإنه من الطبيعي أن تكون هذه المنطقة محور اهتمام كثير من الباحثين بصورة تلقائية . من جهة أخرى هناك واقع أن هذه المنطقة تمتلك ثروة البترول وهى مصدر هام للطاقة في الغرب . وبالتالي هناك ضرورة لدى الدول الصناعية الكبرى في دراسة كيفية تطور هذه المجتمعات الغنية ولا ينبغي أن نطلق على هذه الأبحاث المعاصرة لفظ دراسة استشراقية. فهذا مفهوم لم يعد موجوداً ، أو لم يعد موجوداً

إلا لدى بعض الأساتذة من الجيل القديم الغارقين في أبحاث عن قضايا اللغة والأدب واللاهوت والتصوف ، أنهم يمثلون الأقلية ، وفي تصوري ليسوا الأفضل معرفة بالمجتمعات العربية والشرقية.

□ هناك تغير بالطبع من الاستشراق التقليدي إلى الاستشراق المعاصر لكن مضمون الاستشراق ظل كما هو من حيث هو أولاً نظرة من الخارج لهذه المجتمعات بما تحمله هاه النظرية من تعقيدات العلاقة بين مجتمع المستشرق أو الخبير وبين المجتمع المدروس . فهل " نظرة الآخر " التي يمارسها هذا الخبير المستشرق أو المستشرق الخبير — أيهما تفضل — منفصلة عن مضمون الاستشراق من حيث هو عامل مساعد على الهيمنة وإستغلال هذه الشعوب كما كان الأمر بالنسبة للمستشرق القديم؟

شاربيه : بالطبع هناك مشكلة نظرة الآخر كمشكلة قائمة فعلاً . وكما تعلم فقد خصصت كتاباً لهذه المشكلة تحت عنوان " المشارق النقيضة كيف نفكر في الآخر وفقاً للذات ؟ " . لكن كما ذكرت من قبل فإن إنفتاح المجتمعات حالياً على بعضها البعض ليس كما سبق . حالياً توجد كمية من التفسيرات تتضمن سوء الفهم من جانب الآخر ..

ويبدو لي أن نقد الاستشراق ، الذي لم يعط جديداً حتى الآن ، سيستمر طالما أن هناك تفاوتاً كبيراً بين الحضارتين على صعيد الثروة المادية والثقافية وطالما لم نصل إلى وضع أكثر توازناً وعدلاً . وهذا هو تصوري بصورة عامة لأسباب نقد الاستشراق لكن في الوقت الحاضر ينبغي أن ننظر للأمور بشكل واقعي ، فغالبية الخبراء على مستوى العالم هم موظفون من قبل شركاتهم أو حكوماتهم ، وبالتالي يحاولون قيادة الإستراتيجية الأكثر تأييداً لحكوماتهم ، ولمصالحها وأرباحها الاقتصادية وكذلك الهيمنة السياسية التي تلعب دوراً رئيسياً . هذا واضح تماماً ، لكن رغم ذلك لا ينبغي التحلي عن الأمل في أن تبرز سياسات متبادلة تعبر عن مصالح متبادلة . وهذه في تصوري مشكلة توازن إستراتيجي أكثر منها مشكلة أخلاق سياسية .

□ أين إذا حقيقة الآخر في هذا الأفق الإستراتيجي الذي تحدثت عنه بصراحة تستحق التشديد من جانبنا ؟ وهل يمكن في إطار هذا الأفق العثور على حقيقة الآخر من دون تشويه ؟

شارنيه : أعتقد أننا جميعاً لدينا مصلحة مشتركة ولا أتحدث هنا بالمعنى الإستراتيجي كما تحدثت سابقاً ، ولكن بالمعنى النفسي والأخلاقي والثقافي للحضارات. وأقول بأننا لا ينبغي لنا كغربيين أن نقتصر على الاهتمام بحضارتنا ، وسواء كنت قد فهمت جيداً ، أم لا ، الحضارة العربية و الإسلامية ، فلما كانت بالنسبة لي إغناء كبيراً وأعتقد أن ذلك ضروري للحضارات المختلفة.

□ هل تعتقد أن الخبير — المستشرق أو المستشرق — الخبير يعمل في إطار إنفتاح على الحضارات في ما بينها ؟

شارنيه : لا ، لست متأكداً ، وأكرر بأن الخبير الاقتصادي والبرولي ، يفكر ويتصرف أولاً في إطار المصالح التي يتبناها ، لكن هناك أيضاً الخبير المتخصص الذي يحاول في الوقت نفسه الإنفتاح على حقيقة الآخر و تاريخه.

□ أين نجد هذا الفريق الثاني ، هل يمكن أن تدلني عليه ؟

شارنيه : هم بالطبع قليلون في الوقت الراهن ، لكن الأمل كبيرة في جيل الشبان من الباحثين الأقل ارتباطاً بالمؤسسات . ويبقى لي أن أتساءل بدوري عن الباحثين العرب . أعتقد أن أغلب الحكومات العربية لديها تحفظات على عمل علماء الاجتماع و الاقتصاديين ليس فقط ضد المستشرقين الغربيين " — يصر شارنيه على وضعها بين قوسين أثناء الحديث — بل ضد الباحثين العرب أيضاً . بل سأذهب بعيداً وأقول أن الحكومات العربية تعمل على إنشاء استشراف غربي جديد هدفه التوجه للأوروبيين ليقول لهم هكذا عليكم أن تهتموا بحضارتنا وتاريخنا وأن تشرحوا لشعوبكم في الغرب عظمة الحضارة العربية ، أما المشاكل الكبرى الإستراتيجية والسياسية والاقتصادية التي تغطي المنطقة العربية ، فعليكم أن لا تحدثوا عنها .. وكما ترى هناك الآن من الباحثين الغربيين من يقومون بذلك على أكمل وجه . أنه نمط جديد من الاستشراف لكن بتشجيع من الدول العربية هذه المرة ، أليس كذلك ؟

□ أفضل العودة لمشكلة " نظرة الآخر " وكتابك عن كيف نفكر في الآخر وفقاً للذات ؟  
وأتساءل الا ينبغي أن نتساءل : كيف نفكر في الآخر وفقاً للآخر أولاً وقبل الذات ؟

شارنيه : يبدو لي هذا الحلم مستحيلًا ، لا يمكن أن نصل إلى رؤية الآخر وفقاً له لأننا لا نستطيع التغلغل عن الحضارة الذاتية والأصلية التي ينطلق منها النظر ، ومن جهة ثانية إذا نظرنا للآخر وفقاً له فإننا سنصير سجناء ومنغلقيين في حضارة هذا الآخر على أية حال سواء كنا في هذه الحضارة أو تلك فإننا " مجبولون " بحضارتنا ، لذلك فالوسيلة الأفضل أن ننظر للآخر من الخارج وفي الوقت نفسه من الداخل أيضاً .

□ كيف ووفقاً لأية قواعد ؟

شارنيه : لا توجد قواعد ثابتة ، ألها عملية صعبة بالطبع ، ما أدعو إليه هو معرفة الآخر بأقل قدر من التشويه . وبأقل قدر من الانغلاق من الجانبين ، ينبغي الذهاب والإياب بين الحضارات ، بين الذات والآخر . أنه جميل أن يفكر في الآخر وفقاً للذات ، كما أنه سيكون أكثر جمالاً لو استطعنا أن ندرك الآخر وفقاً له . لكن طالما لا توجد قواعد ثابتة ومضمونة في الوصول إلى التفكير في الآخر وفقاً له ، فإننا ينبغي أن نفكر في الآخر ، مع الأقرار بوجوده المختلف عن الأوساط التي نوجد نحن فيها . وعلى سبيل المثال عندما ألتقي رجال دين وفقهاء مسلمين سأحاول متابعة النقاش معهم من خلال تصورات الفقه الإسلامي ، لكن إذا حاولت أن أشرح الإسلام لجمهور غربي غير متخصص ، فأنا مضطر لاستخدام أسلوب آخر .

□ ذكرت في إحدى محاضراتك أنه لا يوجد استغراب كما يوجد استشراق . فهل هذا نقداً لنا من جانبك أم حكماً أم عتاباً ؟ ماذا أردت أن تقول صراحة ؟

شارنيه : عندما طرحت هذا التساؤل كنت أعلم بالطبع أن هناك باحثين وكتاباً عرب حاولوا فهم الحضارة الغربية والكتابة عنها مثلما فعلنا نحو " الشرق " لكن أتحدث عن الغالبية من الباحثين العرب الذين أعطوا أحكاماً عامة ذات طابع فلسفي ، أو أدبي أو تاريخي أكثر من كونها نتائج صادرة عن أبحاث سوسيولوجية و اقتصادية وتاريخية محددة . وهذا ما أردت قوله من عبارتي التي أشرت إليها ، نخذ مثلاً الطلاب العرب الذين يأتون إلى من أجل أعداد أطروحات دكتوراه عن مجتمعاتهم العربية والإسلامية . لم يأت أحد منهم وقال لي ذات يوم: بوصفك متخصصاً في تاريخ الانتخابات الفرنسية أريد أن أدرس معك هذا الموضوع عن النظم

السياسي الفرنسي. ويفضلون دراسة الأدب والاقتصاد والاجتماع العربي المعاصر أكثر من الموضوعات التي ترتبط بالمجتمعات الغربية . ربما يكون مصدر ذلك هو الدافع المهني و الرغبة في الحصول على عمل لكن أعتقد أن هناك أيضاً الفكرة الشائعة إهم قد فهموا كل شيء عن المجتمعات الغربية ، وأعتقد أن هذا خطأ كبيراً . وقد ذهلت أحياناً كثيرة للفهم غير الدقيق لدى بعض العرب عن تطور المجتمعات الغربية أو عن العلاقات الحقيقية داخل هذه المجتمعات . البعض يحكم علينا من خلال وسائل الإعلام الغربية لكن هل يمكن الاختصار فقط على ما يدور بوسائل الإعلام الغربية، أليست المجتمعات الغربية ذاتها موجودة وتستحق الدراسة في الواقع قبل الإعلام ؟

□ طالما وصل بنا الحديث عن الإعلام، هل ترى أن هناك علاقة ما بين ما ينتجه الاستشراق وبين ما تذيبه وسائل الإعلام الغربي عن البلاد العربية والإسلامية ؟

شارليه : لابد أن نميز بصورة واضحة بين ما يحدث في مجال أوساط البحث الجامعي ومجال الأوساط الإعلامية . هناك أدبيات لوسائل الإعلام يغلب عليها طابع المخاطبة المحلية لتعريف معاصريهم، من هم العرب وما هو الإسلام . وأحياناً تستند هذه المخاطبة إلى أشكال الاستشراق الكلاسيكي منذ مائة عام خلت ، بينما في الأوساط الجامعية فإن الأمر مختلف .

□ هل تعتقد أن تطبيق هذه " المناهج الحديثة " قد يحمل بذوراً للتشويه أيضاً ، في ما يتعلق بالثقافات غير الغربية ؟

شارليه : أعتقد أننا لم نفكر في صورة كافية حول قضايا المناهج الحديثة . هذا هو النقد الأساسي الذي يمكن أن أطرحه في اللحظة الراهنة وقد اعتراني الاندهاش عندما وجدت أن كتابي عن: السوسيولوجيا الدينية للمجتمعات الإسلامية، قد حظي في قسميه الأول والثاني بترحيب شديد لأنه يحدد مبادئ وسلوك الرجل الإسلامي ، بينما الجزء الأخير من الكتاب عن " المنهج " لم يحظ بنفس الترحيب ، كانوا يقولون أنه معقد بالنسبة لسؤالك حول تطبيق المناهج الحديثة في دراسة الثقافات غير الأوروبية ، سأروي لك مفارقة حدثت لي شخصياً عندما كنت أستاذاً في جامعة الرباط ودعيت لإلقاء محاضرة حول علم الاجتماع الديني للسلام حول

موضوع: هل يمكن أن نطبق منهج علم الاجتماع الديني على المجتمعات العربية أم لا ؟ لم أجد أن هذه الإشكالية كانت تشغل عقول الناس هناك ، بل كانوا يريدون علم الاجتماع الصناعي وما كنت أقوله عن علم الاجتماع الديني للإسلام ، لا يجد آذاناً صاغية كانت تصوري في وقتها — والتي أثبتت الأحداث صحتها الآن — أنه لابد من دراسة الواقع العربي والإسلامي، بمنهج حديثة حتى لا تضطرنا الأحداث لدراسته، بمنهج قديمة مرة أخرى .

□ ألا تعتقد أن حديثك عن " المناهج الحديثة " يعطى مشروعية للذين يؤكدون أن الغرب يريد أن يفرض مناهجه في البحث والرؤية ومعايير في الاحتكام على الثقافات والشعوب الأخرى ؟

شاربيه : لكي نكون منصفين فإنه ينبغي الاعتراف بأن كل الاكتشافات الكبرى في اللحظة الراهنة سواء الاقتصادية منها أو السياسية والعسكرية والصناعية والتكنولوجية هي ناشئة من الغرب. وأنا أتساءل إذا كان في الحقيقة ما يفرض على الشعوب الأخرى هو ثقافة الغرب التقليدي أم هذه الحضارة العلمية والتكنولوجية ؟ وأتصور أن الغرب لم يعد يعيش في الحضارة الغربية المسيحية ، أي أن ما يحدث في الغرب حالياً هو ابتعاد أيضاً عن علاقتنا بترائنا في العصور الوسطى وعصر النهضة وكذلك الثورة الفرنسية. الأمر الذي لم يفعله العرب بالنسبة لتراثهم عن نفس الفترات المنصرمة. وأعتقد أن التبدل الذي يعيشه العرب اليوم نابع أساساً من سيطرة هذه الحضارة العلمية التكنولوجية على كل شيء في الغرب وفي غير الغرب. فالتقدم العلمي والتكنولوجي بدأ بتدمير حضارتنا الخاصة ليدفع بنا نحو نظام آخر من الحضارة ، عمل على تغيير تصورنا للوجود وعلاقتنا بالطبيعة وأنماط إنتاجنا وهياكلنا الاجتماعية. ولست متأكداً تماماً من أن الحضارة التي ننتمي إليها . يمكنها أن تقرب من التبدلات التي أحدثها التقدم العلمي والتكنولوجي في ثقافتنا وحضارتنا ومن ثم لا يمكن للثقافات غير الغربية أن تنجوا بنفسها من هذا المصير فما يحدث لا يعكس رغبة الغرب في فرض قيمه ومعايير في الرؤية على الحضارات الأخرى ، بل هو ضحية مثلها وقبلها لانعكاسات هذا التطور العلمي والتكنولوجي . وأنا شخصياً مع التنوع الثقافي بالمعنى النبيل للكلمة .

□ بوصفك أحد المستشرقين الفرنسيين ، الذين يتابعون عن كثب ما يجري في العالم العربي والإسلامي ، نريد أن نتعرف أولاً على وجهة نظرك تجاه هذا التركيز الغربي المذهل حول



الصحوة الإسلامية ، هل تعتبر ذلك نوعاً من التعاطف أو نوعاً من الخوف أو مسألة مصالح .. أو قضية موضوعية أم ماذا في رأيك ؟

شارنيه : أعتقد أن هناك أسباباً تاريخية يجدر الإشارة إليها أولاً لأنها قد تساعد في إيضاح الصورة. من الواضح أنه بعد الحرب العالمية الثانية وبداية عصر الاستقلال بالنسبة للعالم العربي ظهر عدد من الظواهر الجيوإستراتيجية تتمثل في الوضع الذي خلفته الثورة المصرية تحت زعامة جمال عبد الناصر. هذا الوضع كان بمثابة تحديد ويقظة للعالم العربي في نظر البعض. كما يأتي مع ذلك بروز مشكلة البترول بما لها من أبعاد عالمية ، وسيطرة عدد من الدول العربية على حقول غنية وتمثل جزءاً كبيراً من مخزون الطاقة العالمي ، وقد رافق وصول اقتصاد جديد وتنوع أسعار النفط للدول العربية تقدم الإسلام ليس كحضارة ولكن كدين ، لذلك حدث ارتباط لدى الرأي العام الغربي بين فكرة البترول وفكرة الإسلام وتعمقت عقدة هذا الربط مع بروز الثورة الإيرانية في هذا الإطار أخذ الرأي العام الأوروبي وعياً بظاهرة الإسلام. لكن من جهة أخرى وبشكل مواز لما أثاره ارتباط البترول بالإسلام فهناك مجموعة من الرجال في الغرب مؤمنين بضرورة ما يسمى بالحوار الإسلامي المسيحي كذلك ما تقوم به منظمة اليونسكو من نشاطات ثقافية وحضارية ، وما يقوم به المجلس الإسلامي العالمي ، كل ذلك أدى إلى بروز الوعي بالإسلام. قد تكون هناك مبالغة وإثارة لدى الصحف لكن هذا أمر طبيعي ، فالصحف تركز على ما هو مثير.

□ بعيداً عن ما تثيره الصحف ، وبوصفك من المتابعين للعالم العربي والإسلامي ، كيف تفسر أنت ظاهرة الصعود الإسلامي ؟

شارنيه : ليس هناك سبب واحد ، بل هناك جملة من الأسباب يمكن أن أشير إلى ما يبدو بالنسبة لي على قدر من الأهمية ، دون أن يعنى هذا التقليل من أهمية الأسباب الأخرى. أعتقد أولاً أن هناك أسباباً تعود للنظام الديموغرافي والانتقال بين الأجيال. نحن الآن في عام ١٩٨٣ وفي هذه اللحظة يوجد نصف سكان المغرب لم يعرفوا فترة الاستعمار الفرنسي أو فترة النضال من أجل الاستقلال وبالنسبة لهذه الأجيال الجديدة فإنها تواجه معاناة حقيقية وتبحث عن التطور والتنمية لذلك هناك محاولة للبحث عن فلسفة وإيدولوجية جديدة تعبر عن هذه الأجيال في واقعها

الحالي ثمة نوع من الفراغ الأيديولوجي حالياً لأن الدول العربية في معظمها رغم إعلانها أنها مسلمة ودستورها يفصح عن ذلك في إطار معتدل ونزعة إصلاحية إلا أن هذا التوجه لم يعد يلبي أو يعبر عن احتياجات الأجيال الجديدة المملوءة بالآمال وسط شروط حياة اجتماعية صعبة. ويدعم هذه اليقظة الإسلامية أن الإيديولوجية الغربية والفلسفة الغربية بمختلف أشكالها لا يمكن أن تتوجه إليهم بوصفهم مسلمين. لذلك بعد ثلاثين عاماً من مرحلة الاستقلال بحمد هذه الأجيال الجديدة القلقة تعود لتاريخها وتحتمي بالإسلام. سبب آخر أيضاً لا يقل أهمية عما سبق يتلخص في النتائج التي خلقتها البترول في قلب المجتمع العربي الإسلامي. فمن المعروف أن بعض العواصم العربية تشهد حياة ورغبات استهلاكية قوية تصل إلى حد التطرف ، وأكثر مما هو موجود في الغرب ذاته ، وهذه الظاهرة قد نتج عنها اختراق واضح للأخلاق الإسلامية ، وتحدث هذه الأجيال الجديدة المحتمية بالإسلام عن وجود الفساد في بعض الأماكن العربية بشكل لا يليق بالإسلام أو بأي فضائل أو قيم أخرى وقد أدى هذا الوعي بتدهور الأخلاق الإسلامية إلى حالة من الرفض والمطالبة بالعودة إلى الإسلام بتعاليمه وقيمه الصحيحة التي سار عليها الأولون.

□ الإيديولوجية التي تتبناها أحزاب الصحوة الإسلامية هل تعتقد أنها قادرة على التعبير عن قلق الأجيال الجديدة وحل مشاكلها ؟

شارليه : يجب الاعتراف أولاً بظاهرة تنوع تفسير الإسلام والتراث الإسلامي ، فالدول التي تعلن الإسلام كقانون وليس فقط كدين تختلف اختلافاً كبيراً في تفسيرها للإسلام وما هو هام هو الطريقة التي تعاد بها قراءة القرآن وأعتقد أن الأجيال الجديدة سيكون لديها تنوع في أنظمة القراءة للقرآن وفي ضوء هذه القراءات ستبدو قدراتها وإمكاناتها بشكل واضح .

□ هل تعتقد بأن أحزاب الصحوة الإسلامية ينقصها البعد الديمقراطي ؟

شارليه : هنا أيضاً ينبغي أن نميز بين العقيدة الكلاسيكية وبين ظاهرة الديمقراطية المعاصرة. بما تتضمن من أنظمة الانتخابات وغير ذلك من المستويات الأخرى . وهذا التمييز أمر طبيعي فالتطور التاريخي للمجتمع الإسلامي يختلف عن المجتمع الغربي ، فالبناءات الاجتماعية مختلفة

بشكل بارز ، لكن لدى انطباع أن اللحظة الراهنة ستشهد في البلاد العربية مع ظاهرة الإسلام نموذجاً خاصاً من الدولة ، ليس على الطريقة الغربية أو الاشتراكية هذا انطباع يبدو لي عبر استشفاف العلاقات والتكوينات وشبكات التأثير وبعض السلوكيات داخل المجتمع العربي الإسلامي .



**دومينيك شوفالييه**

**لا يوجد لديكم سوى الاستغراب !**



## دومينيك شوفالييه

### لا يوجد لديكم سوى الاستغراب !

دومينيك شوفالييه من المؤرخين المتخصصين في التاريخ الحديث والمعاصر لبلاد العالم العربي وله العديد من الأبحاث والدراسات حول لبنان والعرب أهمها اطروحته حول "جبل لبنان في عصر الثورة الصناعية في أوروبا"، وصدر له مع آندريه ميكيل وعز الدين قلوز كتاب "العرب الإسلام وأوروبا"، كما صدر تحت إشرافه كتاباً عن "تحولات العالم العربي في الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٨٢"، وكان هذا الكتاب بداية ومحوراً للقاء معه.

بدأت اللقاء مع شوفالييه بخلاف طريف حول اللغة التي سنستخدمها في الحوار. وكانت وجهة نظري انه طالما المحاور مستشرق وطالما أن هويته هي دراسة بلاد الشرق العربي، فانه من المهم والضروري أن يكون ملماً ومتحدثاً بلغات البلدان التي يدرسها، وحتى يكون لدراسته نوعاً من المصادقية. وكانت وجهة نظره أنني أتخشى الحديث باللغة الفرنسية، ربما لعدم إلمامي بما بصورة كافية، وأنا نجري الحوار في جامعة السوربون، وبالتالي لا بد أن يكون الحديث باللغة الفرنسية ومع "احتدام" المفاوضات بيننا حول لغة الحديث تنازل شوفالييه عن مطلبه واقترح أن يحكى هو باللغة الفرنسية وإن أتحدث أنا باللغة العربية. لكن حتى لا يحدث "سوء تفاهم" بين لغتي العربية ولغة المحاور الفرنسية، تنازلت بدوري عن مطلبى بالحديث باللغة العربية وبدأنا الحديث باللغة الفرنسية. وكان أول تساؤل من جانبه عن المعايير التي اعتمدها في اختيار الذين قابلتهم من

الفرنسيين والعرب في إطار حوار الاستشراق والاستغراب الذى أجريناه في العامين الماضيين فكانت إجابتي أنني التقيت بالفرنسيين الذين يتحدون ، بالدرجة الاولى ، بأعمالهم عن الشرق ، خاصة العربى ، أى أولئك الذين يدرسون بلادنا لغة وتاريخاً وحضارة وواقعاً ، ويرسمون صورة بلادنا لأقراهم وبالنسبة إلى المفكرين العرب كان لقائى مع الذين يمثلون الدور ذاته في تكوين وصناعة صورة الغرب في بلادنا ...

١٠ طرحت ، بعد ذلك ، سؤالاً الرئيسى لمحاورى عن أسباب اهتمامه بدراسة بلادنا ، وكيف يدرسها ، وأى المناهج أكثر ملاءمة لمثل هذه الدراسة ...

شوفالبييه : لماذا اهتم بدراسة البلاد العربية ؟ هذا سؤال كثيراً ما واجهنى ، ولا أريد أن أحيب عنه باستخفاف ، كما حدث لى مرة. وأتذكر أنني ذات يوم أجبت أحد الصحفيين عن هذا السؤال بأننى نسيت الأسباب التى دعتنى إلى الاهتمام بدراسة العالم العربى ، وفوجئت للأسف بأن الصحفى نشر هذا الكلام آنحداً إياه على محمل الجد ، فى حين كنت أريد أن أعبر فقط عن عدم ارتياحى لهذا السؤال. ومع ذلك فسأجيب عن سبب اهتمامى بالعالم العربى ، لأن الإجابة بالنسبة إلى بسيطة وبديهية : اهتمامى بالعالم العربى ينبع من سعى من أجل معرفة حضارة أخرى غير حضارتى ، واعتقد أن هذا يفضى دائماً إلى الاغتناء والثراء الحضارى. ينبغى أن تتقابل وتتواجه قيم حضارتنا مع قيم حضارات أخرى. وعندما يحدث هذا فعلاً فى إطار أهداف خلاقة ، فإن ثمة اغتناء حضارياً متبادلاً يفرض نفسه. فى ما يتعلق بالدراسات الغربية عن العرب ، بالطبع هناك "صورة" يمكن أن نعثر عليها فى الغرب عن العرب ، كما أن هناك "صورة" لدى العرب عن الغرب. لكن هذا يوجد على مستوى الجمهور العريض ، بينما هدف الباحث العالم ليس إعطاء صورة ، بل تحليل الوقائع والبنىات الاجتماعية والعقلية والسلوكية. عندما درست لبنان وجدت تمثيلات أوروبية وعربية. لكن لم يكن هذا مقصدي. هدفى كان الذهاب أبعد من ذلك ، ومحاولة العثور على وسيلة لتحليل الوقائع ذاتها. من هذا المنطق يمكن أن تتلاقى أبحاث العالم الفرنسى أو العربى. وهذا لا يعنى انه لا توجد "صورة". لكن أقول ينبغى أن تدرس هذه الصور كما هى ، كتمثل لدى الجمهور ، أو فى فكر بعض الحكام إزاء الآخرين ، سواء لحكومات أخرى أو لأفكار أخرى. وفى اعتقادى أن مشكلة



"الصورة" والأحكام المسبقة التي يمكن أن يمتلكها الفرنسي أو الأوروبي تجاه العرب ، يمكن أن نجد ما يقابلها لدى العرب إزاء فرنسا وأوروبا. وفي كتابي الأخير فصل عن الصورة العربية لديغول وفرنسا بعد ١٩٦٧... وتحليل هذه الصورة ، ومستويات الفهم والمعالجة ، هو في اعتقادي العمل العلمي الجاد. انه ليس مرتبطاً بصناعة الصورة ، بل بتحليلها ودراساتها.

١ هل تعطى للباحث العالم دور المحايد الذي ينظر ويراقب ويحلل الظواهر بحياد؟ ألا يمارس الباحث العالم دوراً في صناعة الصور ؟ واذا اتفقنا على أن الدوائر الإعلامية هي التي تصنع مثل هذه الصور ، أفليس الباحث - العالم وثيق الصلة بها؟

شوفالييه : أعتقد انه ينبغي أولاً الانتباه إلى السؤال بالشكل الذي طرحته. لأنه بالطبع هناك دراسات علمية تساهم في خلق تمثيلات وإعطاء صورة عن الآخر. لكن التساؤل هل الباحث العالم محايد أم لا، فأعتقد انه من الواضح بجانب التزام الباحث انه ينبغي عليه أن يتحقق من فرضيات العمل، وان يكون قادراً على الاعتراف بأن الفرضية التي كان يبحث فيها ليست هي الجيدة ، وليست هي الأفضل ، وان يكون قادراً على أن يعدل من رؤيته للأشياء ومن معالجته للظواهر. وبالطبع يوجد كثير من الباحثين يتركون أنفسهم للأهواء. بالنسبة إليهم العلم هو وسيلة لإثبات انهم على حق دائماً ، وان الآخرين على باطل ، خاصة على الصعيد السياسي. واعتقد أن الباحث العالم في مجال حديثنا أي الصورة التي نكوها عن العالم العربي والعرب - يمكن أن يلعب دوراً ، وان يساهم في إعطاء عناصر لمحاولة فهم حقيقية للعرب ولعالمهم. على سبيل المثال نتحدث التلفزيونات الغربية كل يوم عن العرب من خلال الحروب الدائرة ، ولا نشاهد في نشرات الأخبار حتى لا نقول البرامج الأخرى - إلا صوراً عن المذابح والانفجارات والأجساد المتطايرة وكل مآسى الحروب والفظائع الناجمة عنها. لكن ألا يوجد شيء في العالم العربي غير ذلك؟ بالطبع هناك أمور كثيرة يمكن التحدث عنها إلى جانب فظائع الحروب. في هذا الإطار الباحث - العالم ينبغي أن يقدم صورة عن الجانب الآخر لهذه البلاد والشعوب ، انه يقدم صورة عن قيمهم الخاصة وحضارتهم الخاصة التي أتوا بها إلى العصر الحديث، هذا العصر الذي يفرض أن تكون مبدعاً في الوقت الذي عليك أن تحافظ فيه على طابعك الثقافي الخاص. هنا تكمن أهمية دراسة الثقافة العربية والدور الذي يمكن أن تلعبه هذه

الثقافة في الوقت الحاضر. فلماذا يتصف الناس بهذا السلوك من دون غيره ، سواء في العالم العربي أو الغربي ؟ مهمة الباحث العالم أن يحاول الإجابة عن ذلك ، وإن يرفض منطق الذين يقولون : طالما أن الآخر لا يفكر مثلنا فهو لا يستحق الاهتمام ... ينبغي أن نفهم لماذا هذا السلوك مختلف ، حتى لو ضايقنا هذا الاختلاف ! ينبغي أن نفهم لماذا أخذ هذا المنحنى أو هذه المعالجة ؟

١٤ يبدو لي أنك تستخدم كثيراً تعبيراً هو ينبغي أن يكون الأمر كذا... هل يعكس ذلك شعوراً من جانبك بافتقار ما تشير إليه ... ؟

شوفالييه : عندما أقول ينبغي كذا ، فأني أمارس ذلك فعلاً ، وكتبت تشهد على أنني عندما أقول على الباحث - العالم أن يفعل كذا فأني أضع ذلك موضع التطبيق. كتابي الأخير ( بالاشتراك مع آخرين ) عن تحولات العالم العربي من ١٩٥٢ إلى ١٩٨٢ يؤكد أنني أطبق ما أقول.

١٥ في كتابك الأخير هذا إلى من تتحدث ؟

شوفالييه : في هذا الكتاب ركزت على قيمة التجديد في العالم العربي ، لأن هناك بعض الناس في الغرب بما في ذلك الأوساط العلمية يعتبرون أن العالم العربي وبصفة خاصة المسلمين قد تحجروا في عاداتهم وقوانينهم الدينية وحضارتهم. وأنهم لم يتمكنوا من خلق الأدوات التي تسمح لهم بالحياة في العصر الحديث ، تقول وجهة النظر هذه باختصار أن العرب قد تجمدوا في ماضيهم. أما أنا فقد حاولت في كتابي الأخير أن أثبت أن العرب لم يتجمدوا في ماضيهم ، بل تطوروا مع حضارتهم ، وأنه إذا ظلت لديهم معطيات ووقائع ورثوها منذ قرون بعيدة ، ولا تزال حية وعملية ، فإن ذلك يعود إلى سبب بسيط هو إنها اندمجت في التحولات الجارية في هذه البلدان.

١٦ نحن نتحدث بالفرنسية منذ بداية هذا الحديث ، لكنني أريد أن أعرف بالعربية ما الذي تقصده بكلمة "التجديد" الموجودة في عنوان الكتاب ؟

**شوفالبيه :** أعطيت كتابي عنوان "التجديد" بصيغة الجمع في العالم العربي ، مع عنوان داخلي: أفكار سياسية ومواجهات دولية. لان هناك أشياء كثيرة استحدثت في العالم العربي. على سبيل المثال تضاعف عدد السكان في الثلاثين سنة الماضية. هناك تجديد في الفئات الحاكمة أيضاً منذ استيلاء الضباط الأحرار على السلطة في العام ١٩٥٢ .. والأمثلة المشاهدة كثيرة.

□ هل تعطى كلمة التجديد ملمحاً إيجابياً أم محايداً؟

**شوفالبيه :** التجديد يتضمن حركة ، وبالتالي لا يمكن أن يكون محايداً في محتواه ، كما انه غير إيجابي أيضاً. التجديد حركة تنشأ في الواقع ، وينبغي علينا أن نفهم ما هي عناصر هذه الحركة.

□ عندما نلتق "التجديد" في اللغة العربية فإنها تحمل مضموناً مقبولاً وإيجابياً ، ولا أعرف اذا كان هذا الأمر ذاته يوجد في اللغة الفرنسية أم لا ؟

**شوفالبيه :** هذا يعتمد على مضمون حركة التجديد التي نتحدث عنها ، اذا كنا نتحدث ، مثلاً ، عن تجديد وزارى ، فان هناك بالطبع من سيرون فيه عملاً سلبياً. التجديد في العالم العربي يواجه الشعور ذاته بالارتياح أو عدم الارتياح. لكن هذه ليست قضيتنا عندما يكون المرء عالم اجتماع أو مؤرخ أو اقتصادى ، لان ما يعنيه هو أن يفهم هذا التجديد، وليس أن يصدر حكم قيمة عليه.

□ أعود إذا وأسألك ، عندما تدرس العالم العربي ، فأى وظيفة تمنحها لنفسك ؟ هل نقول انك مستشرق ، خبير ، باحث ، مؤرخ ، مستشار..؟

**شوفالبيه :** وظيفتي هي أستاذ في جامعة السوربون.

□ هل تصدمك صفة مستشرق ؟

**شوفالبيه :** كلمة الاستشراق اتخذت ملامح جدالية وخلافية في السنوات الأخيرة ويعزوها بعضهم إلى الإمبريالية. وأنا أعتقد أن الاستشراق وجد من زمن بعيد في الغرب.

□ لكن هل انتهى هذا الاستشراق؟

شوفالبيه : أن تكون مستشرقاً يعنى أن تكون غربياً مهتماً بالشرق . وأنا مؤرخ لتاريخ العرب المعاصر .

□ بوصفك غربياً يدرس الشرق من الخارج ، كيف يتم ذلك ؟

شوفالبيه : أدرسه من الخارج لأننى فرنسي ، ولدى زملاء يهتمون بتاريخ فرنسا كما أهتم أنا بتاريخ العرب المعاصر .

□ هل تتم الدراسة بالطريقة ذاتها عندما يكون حقلا الدراسة مختلفين ؟

شوفالبيه : ربما ، مع إغناء أكثر في البحث في ما يخصنى ، لأننى أواجه حضارة أخرى غير حضارتى الأمر الذى يسمح لى بالتعرف إلى آفاق غير موجودة في حضارتى . وأعتقد أننى مع العرب يمكننى القول أن حضارتنا تعطيهم أشياء غير موجودة لديهم . فالمواجهة والتقابل بين الحضارتين يساهمان في إغناء متبادل . ولا اعتقد بصحة موقف من يقول أن العربى لا يدرس إلا ما يخص العرب ، وإن الفرنسى لا يدرس إلا ما يخص فرنسا .

□ لكن اكرر هل الدراسة تتم بالمناهج ذاتها بين الباحث العربى والباحث الغربى في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية ؟

شوفالبيه : لا أعتقد ذلك ، لأننا ليس لدينا الوقائع والوثائق والمراجع نفسها . لا توجد نمطية في مناهج البحث ، فالمنهج يعد وفقاً للوقائع والوثائق والمواد المتاحة . عندما ندرس قرية فرنسية ، مثلاً ، قد يكون متوفراً لدينا بعض الوثائق ، بينما قد لا يكون متوفراً ذلك بالنسبة إلى قرية عربية ، وبالتالي لابد أن يختلف المنهج بالضرورة . هذا يعنى أن علينا الاهتمام بالذاكرة الجماعية . ودراسة هذه الذاكرة لابد أن تختلف بدورها بين قرية فرنسية وقرية عربية ، لان البنيات ليست ذاتها . وبالتالي يتم التحليل وظيفياً وفقاً لبنيات القرية الداخلية هنا أو هناك . وفي اعتقادى انه ليس هناك علم لا يتطور ، وليست هناك رؤية واحدة للتطور . فالعلم يتطور كل يوم ، ويرفض أن تكون هناك رؤية صالحة من القديم حتى اليوم . وإذا ساهمنا بشئ في مسيرة العلم والتطور ، فان هذه المساهمة ليست شيئاً مقدساً ونهائياً ، بل هى عنصر يساعد في تطور الفكر والفهم والذهاب إلى مسافة ابعد .

د في نهاية الحديث أود أن أسألك عن الفكرة المنشورة هنا والتي تقول : انتم أيها الشرقيون ، قبل أن تنتقدونا ، ماذا قدمتم ، ولماذا لا يوجد لديكم استغراب يوازي الاستشراق ؟ ماذا تقول أنت؟

شوفالبيه : هل تعتقد انه لا يوجد لديكم استغراب حقاً! أنا أقول انه لا يوجد لديكم سوى هذا. وحتى الحوار الذي تجريه مع المستشرقين ، أليس هو ذاته استغراباً ؟ ألا تقوم ببحث عن الغرب وأنت تسأل المستشرقين ؟ أليس حوارك هو محاولات عربي متوجه للغرب ويريد أن يفهم في ماذا يفكر هذا الغرب ؟

د لا أنا أتساءل عن الفكرة منتشرة بين بعض المستشرقين وفي بعض الصحف تتحدث بشكل ساخر عن لماذا لا يوجد لدينا استغراب.

شوفالبيه : هناك أفكار منتشرة على نطاق واسع ، لكنها قد تكون زائفة في الوقت نفسه. واعتقد انه ينبغي الانتباه إلى هؤلاء الناس الذين يملكون أفكاراً كثيرة من دون أن يبحثوها أو يؤسسوها حول شيء جاد ، وبين أولئك الذين يملكون أفكاراً قيمة تستند على فكر عميق مؤسس بدره على معلومات ، وموثق بصورة غنية.

د أريد أن اكرر سؤالى حول علاقة الباحث العالم الذى يبحث ويحلل بخياد ، بأجهزة الإعلام والأجهزة السياسية الرسمية. فمثلاً جاك بيرك كان مستشاراً في وزارة الخارجية. وأنت ايضاً. لا اعرف ما اذا كانت معلوماتي صحيحة أم لا في هذا المجال ، فإذا كانت صحيحة ، فكيف يمكن الجمع بين دور الباحث - العالم ودور السياسى في الوقت نفسه ؟

شوفالبيه : أنا لا اعمل في وزارة الخارجية. لكن بشكل عام عندما يطلب من الباحث بعض النصائح في المجالات الثقافية فانه لن يعارض. أما السياسة والعمل السياسى فيمارسه الدبلوماسيون والسياسيون أنفسهم. والباحث العالم يستمع إليه في أى مكان في العالم عندما يكتب أو يقول أشياء جيدة ومؤسسة بشكل دقيق ، ومن هنا تأثيره ونفوذه اللذان لا يمكن لأحد أن ينكرهما.



## **أوليفيه كاريه**

**تطبيق بعض المناهج يزعج الشرقيين.**





## أوليفيه كاريه

### تطبيق بعض المناهج يزعج الشرقيين.

يمثل المستشرق الفرنسي "أوليفيه كاريه" حالة خاصة ضمن الاستشراق الفرنسي المعاصر لأسباب عديدة تعود في معظمها لمواقفه السياسية وتطورها. فقد بدأ كاريه اهتمامه بالشرق من خلال القضية الفلسطينية حيث اصدر في عام ١٩٧٠ كتاب "محمود درويش: أشعار فلسطينية" ثم "أيدولوجية المقاومة الفلسطينية" في عام ١٩٧٢ ، وله أيضاً كتاب عن "مذابح أيلول الأسود". ومن كتبه الأخرى التعليم الإسلامى والنموذج الاشتراكي ١٩٧٤ ، "المقومات الإسلامية للإشتراكيات العربية" "والإسلام حرب" أم سلام؟" و"سيد قطب قراءة ثورية للقرآن" ومقالات عديدة حول بعض القضايا الفكرية والسياسية التي همّ العالم العربي. وهنا حوار معه:

ـ مسيرتك ومؤلفاتك تدفعنا إلى التساؤل أولاً عن أسباب الاهتمام الغربي المتصاعد بالعرب والإسلام؟

كاريه : إذا تحدثنا عن الوضع الراهن فهناك أولاً اهتمام مرتبط بشكل وثيق بما أطلق عليه الأوروبيون اسم "الصدمة البترولية" باعتبار أن البترول هو في أيدي العرب والمسلمين. ثمّة أسباب اقتصادية واضحة للاهتمام بهذه المنطقة من العالم. هناك من جهة ثانية سبب أكثر قدماء من الدوافع الاقتصادية وهو العلاقة بين إسرائيل والعالم العربي. وكما تعلم فالعالم الغربي في شكل عام أكثر تعاطفاً مع إسرائيل، أو على الأقل لا يضع وجود دولة إسرائيل موضع تسؤل.

وبالتالى يتزايد الاهتمام الغربى بهذه المنطقة نظراً لوجود صراع بين إسرائيل وجيرانها العرب  
ينعكس بدوره على مواقف الدول الغربية. وهناك من جهة ثالثة أسباباً تاريخية تعود لفترات  
الحروب الصليبية ثم فترات الحروب الاستعمارية الحديثة

□ لكن ألا تلاحظ فى قلب الاهتمام المعاصر فى الغرب بقضايا العرب والإسلام أن هناك  
تركيزاً على "الإسلام" كمصدر للخوف والإرهاب ؟

كاريه :اعتقد أن نظرة أوروبا ، عبر التاريخ ، هى أن الإسلام كدين وكحضارة يعتبر قريباً من  
المسيحية، وفى نفس الوقت غير مقبول منها.. ومن وقت لآخر يظهر الحديث عن خطر الإسلام  
والعكس صحيح أيضاً. بعض الغربيين يتحسر الآن على الأنظمة العربية ذات النمط الاشتراكي  
أى الاشتراكية العربية بالمقارنة مع صعود بعض التيارات الإسلامية الأصولية. بالنسبة لى  
ارفض هذه التفسيرات والتأويلات لان الحضارة العربية الإسلامية تعيش حياتها الخاصة بتياراتها  
المختلفة وفقاً لتاريخها الخاص. منذ ثلاثين عاما أطلق على عبد الناصر - فى الغرب لقب هتلر  
الجديد وعدو الغرب الذى ينبغي إسقاطه. الآن يتحدثون عن الخطر الذى يواجه الغرب هو  
"الخطر الإسلامى". بل أكثر من ذلك انهم يقولون أن "الخطر الإسلامى" يزحف فى فرنسا ذاتها  
من خلال المهاجرين العرب ، وذلك كمبرر لممارسة العنصرية ضد هؤلاء المهاجرين ، وهو ما  
أدينه بشدة. ليس من المعقول أن تتهم كل مهاجر بأنه يجسد "الخطر الإسلامى" وانه "عميل" لىبى أو  
إيراني.. أنا أرى أن هذه المواقف تمثل عنصرية خطيرة لأنها تعنى فى النهاية ، أمام الفرنسيين ، أن  
كل ما هو عربى ، آسيوى، اسلامى ، لابد من الاحتراس منه.

فيما يتعلق بالمستشرقين أنفسهم الذين يفكرون فى هذا المجال فهناك اتجاه - وهو الأكثر شيوعاً  
يقول الإسلام جيد والشرق جميل لكن فى النهاية نحن الأوروبيين أكثر تفوقاً وهناك اتجاه آخر  
- أنا من مثليه - يقول بأن المسلمين وبشكل خاص العرب هم جيران لنا ولنا علاقات معهم ،  
وبعضهم يعيش بيننا فلنحاول أن نفهمهم .. لكن المشكلة أن عدداً لا بأس به من المسلمين -  
وأنت منهم يقول ذلك ضاحكاً - يتساءلون : لماذا تهمون بنا ؟ أحياناً يكونون على قدر كبير  
من الانزعاج ، ويقولون : اتركونا فى حالنا! أو يتساءلون ما الجديد فى نظرهم إليهم ؟

□ بالنسبة لى أنا أتساءل عما هو قائم فى الحاضر ، وعن "المنهج" الذى من خلاله يكونون صورتنا فى الغرب وبوصفك مستشرقاً فرنسياً هل تعتقد أن المناهج المستخدمة فى الدراسات الاستشراقية هى المناهج الأكثر ملاءمة فى هذا المجال ؟ .

كاريه : السؤال لا ينبغى أن يطرح ، لأنه من وجهة نظر تاريخ الأديان والحضارات فهناك الديانات الثلاثة الكبرى ، ومن الطبيعى أن تنظر كل ديانة إلى أخرى. والجدير بالذكر أن الثقافة المهيمنة منذ قرون هى الثقافة الغربية ، حيث شهدت مناهج دراسة ، وتحليل ونقد تاريخى ونقد نصوص، ووصل تطبيقها إلى حد من التطرف أحياناً .. وعندما نطبق نفس المناهج فى الدراسات الاستشراقية يزعج الشرقيون والمسلمون. لكن ألم نفعل نفس الشيء مع المسيحية.. لدينا من يقول أن شخصية المسيح لم توجد أصلاً .. بالطبع أنا اتفق معك فى أن المثقفين العرب لا ينبغى أن يكونوا كالمستشرقين ، بل عليهم ابتكار أدوات ومناهج ودراسات اجتماعية تغير من واقعهم. لكن فى تصورى أن هناك ، برغم ذلك ، قواعد علمية عامة ينبغى أن يكون هناك اتفاق حولها هناك أشياء عامة مشتركة وهناك مجال للاختلاف أيضاً.

□ إذا كان الباحث الوطنى هو الأقدر على دراسة واقعة - لأسباب عديدة - فلماذا المستشرقين إذا؟

كاريه : وجود المستشرق الغربى بترائه المسيحى له الحق فى رؤية الحضارات المجاورة. وإن المستشرق ، فى العادة ، قد عاش جزءاً من حياته ، سواء اختياراً أو اضطراراً ، فى بعض بلدان الشرق. بالنسبة لى لقد ولدت فى المغرب وعشت فى مدينة صغيرة تعكس البيئة العربية والإسلامية ، حيث كان أبى يعمل فى منجم أثناء فترة الانتداب الفرنسى. وهكذا منذ ولادتى عرفت أن هناك أنماطاً مختلفة من الحياة عن الغرب. لم أتعلم اللغة العربية فى طفولتى لكن كنت اسمعها كثيراً وهذا يؤثر بلا شك فى ما بعد حول اختيارات الباحثين والأكاديميين ... هذا طبيعى .. نحن جيران.

□ هل هناك ضرورة فى استمرار الاستشراق ابعد من الدوافع والضرورات الشخصية؟

كاريه : هناك من سيقول لك بأن الاستشراق كما هو لم يعد موجوداً. وان ما يحدث هو دراسة لمجتمعات وحضارات واديان وفقاً لمناهج علمية محددة. وهناك من سيقول لك بضرورة أن يكون هناك استشراق ، وأن الغرب المسيحي قد نسي مسيحيتيه واصبح مادياً في قسمة الرأسمالى أو الاشتراكى وبالتالي هناك ما يبرر الاهتمام بالشرق بحثاً عن بعض الروحانية.

#### □ والضغوط السياسية ؟

كاريه : نعم هى ضرورات تخضع لمنطق السوق والعرض والطلب. فكثير من المؤسسات فى حاجة إلى من يعرف ، إلى حد ما ، اللغة والحضارة والدين الإسلامى.. هناك وثائق باللغة العربية تفترض من يترجمها ويبحث فيها ، وهذه أمور معروفة للجميع. والآن حتى المؤسسات الاقتصادية ، والأمريكية خصوصاً ، قد اكتشفت أن لها مصلحة فى أن تفهم أكثر الوضع الثقافى والسياسى فى البلدان التى تعمل فيها خاصة بعد ثورة إيران.

وتقوم هذه المؤسسات بدراسات لمعرفة العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية وهذا هو الاستشراق الموجه والذى يحمل غايات عملية. انه يمارس بعض مهام الصحافة ، ويمثل صحافة متحركة يطلب منها الإجابة عما يتصل بالوضع السياسى فى هذا البلد ؟ وعما إذا كان النظام مستقراً أو مقبلاً على التغيير أم لا؟

□ ألا تعتقد أن ما تصفه بالاستشراق الموجه لا يكاد يخرج عن نطاق عمل أجهزة الاستخبارات؟

كاريه : هناك فى أميركا ، بصفة خاصة ، علاقات كبيرة بين الجامعات والـ "سى.آى.إيه". وهناك مؤسسات تمول وتعطى منح وتسهيلات ... فى بلد كفرنسا. حيث هنالك محاولات للدفاع فى هذا الاتجاه.. أى تسهيلات عمل ورحلات لمناطق الدراسة مقابل تقديم بعض المعلومات. بالنسبة لى شخصياً فأنا اتجه للاستشراق فى طابعة الأكثر نقاءً والأكثر استقلالاً سواء بالنسبة للسلطة السياسية الفرنسية أو بالنسبة للدول العربية والإسلامية. ولا اقبل بأى ثمن القيام بدعاية لا هنا ولا هناك.. فقط اعبر عن نفسى.

□ فى حالة الإصرار على هذا الاستقلال هل تتزايد الضغوط والعقبات ؟

كاريه : بالطبع ، توجد حملة ضدى ، سأروى لك قصة تعليق أرسلته لصحيفة "اللوموند" ردّاً على أخطاء تاريخية نشرت فى مقالات جان بيير برونسيل هوغوز... تعرف ماذا حدث ١٩ لم تنشر رسالتى ، وبعد فترة من الوقت تلقيت رسالة من هذا الذى صححت أخطاءه ليقول لى بأسلوب رديء ، إنها قضية أسلوب فقط واختتم رسالته بأنه يعتذر عن النشر لان الموضوع سبق أن نشر عنه كثيراً..

وعندما صدر كتابي "الإخوان المسلمون" عن "دار غاليمار" أرسلت نسخة منه إلى صديقي إيريك رولو فى الصحيفة نفسها مصحوبة برسالة له كان رولو غائبا عن الصحيفة ، وعندما عاد لم يجد سوى خطاى. أما الكتاب فقد اختفى. عرفت فى ما بعد أن هوغوز هو الذى أخذ الكتاب لا يعرضه بل ليتهاجم على. وعرفت فى ما بعد من بول بالطا أن مقالته عن كتابي حذفت منها الفقرات الأكثر تعاطفاً مع الكتاب ، فى آخر لحظة قبل نشر المقالة من العقبات الأخرى انك لا تجد ناشر يقبل بالمجازفة ، وبعضهم يفضل كتب خفيفة لها طابع الصحافة السائدة.

كما أن هناك من يرى أن الاستشراق لا ينبغي له أن يتوقف عند النصوص الرئيسية الكبرى للقرون الماضية وان يهتم أكثر بدراسة حاضر المجتمعات العربية والشرقية.. أنا متفق مع هذا لكن من دون أن نفع تحت رحمة المصالح والضغوط الآتية.

□ بعيداً عن حديث الضغوط والمصالح كيف تنظر لحصيلة الاستشراق بصفة تامة ١٩

كاريه : أولاً : هناك إيجابيات الاستشراق الغربى الكلاسيكى حيث توجد أبحاث هامة ودراسات عملية للمخطوطات والنصوص الكبرى ، من نصوص مقدسة حول القرآن الكريم وحول الفكر الإسلامى..

ثانياً : هناك دراسات الاستشراق حول المجتمعات الشرقية فى الوقت الحاضر ، وبصفة خاصة المجتمعات العربية والإسلامية.. وهنا ينبغي أن نلغى كلمة الاستشراق من هذه الدراسات لأنها تدرس مجتمعات محددة وفقاً لمناهج محددة كعلم الاجتماع ، وتاريخ الحركات الاجتماعية والسياسية.

□ هنا ألا ينشأ سوء فهم في تطبيق هذه المناهج أثناء دراسة المجتمعات العربية والإسلامية؟

كاريه : بالطبع ينبغي في كل دراسة موازنة نمط المعالجة وفقاً للشروط العلمية والثقافية للمجموعات الاجتماعية التي تعالج موضوع الدراسة. لكن بجانب ذلك ، فإن علماء الاجتماع سواء من مصر أو من الصين أو من أمريكا أو من الاتحاد السوفيتي ، ينبغي أن يكون بينهم اتفاق حول نمط معالجة دراسة محددة لظواهر محددة. بمعنى هل تنتمي الظاهرة لمجال الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية الاجتماعية ، والاقتصادية ، والدراسات الدينية ، وهنا في تصوري لا داعي لأن نطلق على هذه الدراسات وصف الاستشراق.

□ إذا لم يعد هناك دور للمستشرقين في تصورك ؟

كاريه : نحن مستشرقون من منظور أننا نذهب لدراسة ظواهر موجودة في الشرق.. والواقع أن مصطلح الاستشراق لا يوجد اتفاق بشأنه ، فمثلاً كلود كاهن لا يعتبر نفسه مستشرقاً ولكنه مؤرخ للإسلام من الفترة العباسية حتى الفترة العثمانية. هو مؤرخ للشرق وبهذا المعنى هو مستشرق.

□ طرحت عليك سؤالاً عن تصورك لحصيلة إنتاج الاستشراق والآن أ طرح عليك سؤالاً عن تصورك لحصيلة نقد الاستشراق لدى من ينتقدون الاستشراق ؟

كاريه : ما أراه خطراً في نقد الاستشراق انه يشيع رأياً مؤداه انه لا توجد أمانة علمية ممكنة. وان النتائج المسبقة تحكم كل شيء وفي محاضراتي ألاحظ انتشار هذه الفكرة حيث المستشرق الغربي دائماً لديه آراء مسبقة ومعادية ، كل ما يقوله هذا المستشرق موجه وخطأ. أعتقد أن هذا غير صحيح. وليس من الأمانة العلمية أن نقول بأن كل أعمال الاستشراق لا قيمة لها. وأرى انه ينبغي أن نعمل العكس بأن نشجع المستشرقين الجديين وان نعرف أن هناك قيمة كبيرة عندما يأتي باحث يهابي مثلاً ليدرس واقع المجتمعات العربية والإسلامية. أضف لذلك أننا لدينا جميعاً نفس العقل ونفس القواعد للوصول إلى فهم الواقع واعتقد أن كثيراً من ينتقدون الاستشراق لا يمكنهم أن يعترضوا على ذلك.

□ كيف تفسر واقع أن الحديث عن "اليقظة الإسلامية" مثلاً في الغرب أكثر من الحديث عنها في البلاد العربية والإسلامية ذاتها ؟

كاريه : ربما لا يتحدثون عنها بصورة صريحة في العالم العربي لأنهم يخافون منها !!

□ بوصفك مستشرقاً يسعى لثراث الاستشراق المثالي أو النقّي كيف تفسر بروز "اليقظة الإسلامية" في السنوات الأخيرة ؟

كاريه : ربما معك حق في أن الحديث هنا عن الإسلام يتزايد وبدون معرفة عما يتحدثون ، كجان بيير برونسيل هوجوز ، حيث تطلق التفسيرات وشعارات قديمة معادية للإسلام من فترة القرون الوسطى... أما سبب انتشار "اليقظة الإسلامية" فأعتقد أن ذلك يعود بصورة رئيسية إلى أن كثيراً من الناس في هذه المجتمعات شعروا أنهم أجبروا على أن يغيروا نمط حياتهم من أجل الحصول على تنمية اقتصادية وتقدم ما ... ولم يجدوا أمامهم في نهاية الطريق سوى تعثرات وفشل نماذج التنمية التي طبقوها ... .

□ في مقال لك نشر بالموسوعة العالمية. قلت أن النهضة الإسلامية كانت لحظة سياسية أكثر من كونها لحظة فكرية وثقافية. على أي أساس استندت إلى هذا الرأي. وما موقفك بالتالي من الإنجازات الفكرية والثقافية التي برزت مع بدايات النهضة الإسلامية ؟

كاريه : بالنسبة للقسم الأول من سؤالك ، أنا أعتبر الإسلام كان دائماً وسيلة دفاع ضد الاستعمار وضد عمليات التغريب. كان الإسلام يتم التعامل معه باستمرار كدرع واقية تجاه هذه الهجمات. ولم يتم التعامل معه في حد ذاته وكشيء يحمل هو في داخله ثورات تحدد مستمرة. أقول أن النهضة الإسلامية كانت لحظة سياسية أكثر من كونها لحظة فكرية وثقافية لأنه كان هناك اضطراب لمواجهة الاستعمار وما يستتبعه هذا من تعبئة إسلامية للجماهير عن طريق تكرار المقولات القديمة باستمرار. الأمر الذي لم يسمح لمثل هذه النهضة الثقافية أن تواكب النهضة السياسية. وفي رأيي أيضاً ، أن الأفغان ومحمد عبده ورشيد رضا برغم تنوع تجديدهم. فاهم لم يذهبوا بعيداً بل كانوا معتدلين ولم يحدثوا ثورة داخل الفكر الإسلامي. ومن المهم حالياً. ومع ذلك استيعاب ارث هؤلاء المصلحين والوصول به إلى مرحلة أكثر تقدماً.

□ هذه المرحلة الأكثر تقدماً هل تكون انفصال الدين عن الدولة في نظرك ؟

كاريه : في فترة ما بين الحربين ، وحتى بعد نهاية الحرب العالمية الثانية ، ظهر عديد من المفكرين والمثقفين الإسلاميين والعرب الذين كانوا ينظرون إلى انفصال الدين عن الدولة كشيء ضروري لابد من حدوثه كما حدث في أوروبا. واعتقد اليوم أن نفس المثقفين ونفس الأوساط أصبحت تدرك انه إذا كان لابد من انفصال وتمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي. فانه لا يجب أن يكون بالضرورة كما وقع في أوروبا وذلك التحول قد حدث لسببين في نظري الأول هو فشل العلمنة الإجبارية كما حدث في تركيا. وفشل محاولات التغريب التي حدثت في عهد الشاه نظراً لأنها كانت تحارب خارج دائرة الجماهير. والثاني اعتقد انه يعود للإسلام ذاته. وحول مدى إمكانية أن يكون الاسلام قابلاً لفكرة انفصال السياسة عنه : تاريخياً قد حدث هذا الفصل في بعض الأحيان. لكنني اعتقد أن الروح العميقة للإسلام لا تجيز مثل هذا الانفصال واعتقد أيضاً أن الاسلام قادر على تطوير أدواته وأفكاره بحيث تسمح له بعلمانية خاصة على طريقته وفي حدوده. وهذا يعتمد بدرجة أساسية على المفكرين المسلمين أنفسهم اللذين يحملون مثل هذه الأفكار التجديدية وان كانوا ما زالوا حتى الآن على هامش الثقافة العربية وبعضهم يعيش منفياً في الخارج كمحمد اركون. أو منفياً في الداخل كحسن حنفي في مصر.. وغيرهم.

□ هل تعتقد أن هامشية الفكر الاسلامي التجديدي سببها أن الناس تعود إلى الدين لأسباب عملية جداً ؟

كاريه : في الواقع عندما يشعر الناس بضروب من التعاسة والهزيمة وطنياً وسياسياً ومادياً فالهم يعودون بالفعل إلى الاسلام كدرع وقاية ومواجهة تجاه عوامل الهزيمة. وهنا أعود للنقطة التي بدأت منها ، وبالتالي فان هذا يفترض تأكيد الهوية القديمة أولاً وليس تجديد هذه الهوية. وربما بسبب هذه الظروف الصعبة التي يمر بها العالم العربي فان الفكر التجديدي الاسلامي لا يحظى بالانتشار الكافي.

□ بالتأكيد ثمة عوامل أخرى وراء انحسار الفكر الإسلامي التجديدي ؟



كاريه : هناك بالتأكيد بجانب الهجمات المستمرة ضد العالم العربي. غياب مسألة الديمقراطية وحرية التعبير والفكر. في معظم الأفكار العربية وبالطبع هذا العامل وحده كفيل بخلق وتدمير أى بوادر تجديدية متحررة.

ب نعود لكتابك عن "المقومات الإسلامية للاشتراكية العربية". لماذا اخترت بالذات موضوع مقررات التربية الإسلامية لتصف من خلاله حدود النماذج الاشتراكية في البلاد العربية. كان يمكنك أيضاً أن تصف هذه النماذج. بنفس الحدة. من خلال دراساتك لمقررات أخرى كاجتماع العربي. أو مادة التاريخ المعاصر أو حتى دراسة القوانين والدساتير العربية. وفي رأيي إنها كلها كانت ستؤدي إلى نفس النتيجة التي توصلت إليها.

كاريه : هذا صحيح. ويمكن لباحثين آخرين أن يهتموا بهذه الجوانب التي ذكرتها. بالنسبة لي أنا أخذت بحالا محددًا. وكما قلت في كتابي ، أنني أردت أن أشير إلى الكيفية التي تلقت بها الأيديولوجية الإسلامية الثورة الاشتراكية العربية في مصر وسوريا والعراق، وكيف واجهت هذه الأيديولوجية الإسلامية. من خلال جهاز التعليم وهو أكبر أجهزة السلطة ، عمليات التحديث التي جرت في تونس والكويت والأردن وبقية البلدان العربية. كان هذا ضروري في نظري ونحن نتحدث عن اسلام سياسي ، لأنه عندما أتحدث عن ضرورة هذا الاسلام السياسي التقدمي فانه من المفروض أن أشير إلى التجارب السابقة ، وإن أتحدث عن كيفية انبثاق هذا الاسلام السياسي التقدمي ، ولماذا وما هي الطبقات الاجتماعية التي تحمله في داخلها .. وكانت دراسة المقررات الإسلامية ، في نظري ، تعطي أضواء ساطعة ، للإجابة على هذه الأسئلة بشكل علمي.

ب في كتابك ، قلت أن الاشتراكية العربية لم تكن اشتراكية راديكالية هل كنت تريد أن تدّين هذا النمط من الاشتراكية؟

كاريه : أنا أردت كباحث أن أشير إلى حدودها ، هذه الاشتراكية العربية في تطبيقها ، كانت تكشف عن اعتدال ومرونة سمحت بالكلام عن طبقة جديدة بكل ما تتمتع به من امتيازات ، برغم انه كانت هناك فرصة نادرة أيام عبد الناصر لتطبيق اشتراكية راديكالية ، كان لديه

سلطات قوية عن طريق الجيش والبوليس فضلا عن تأييد شعبي جارف ، لكنه لم يفعل ذلك لأنه لم يكن اشتراكيا بالمعنى الجذري للكلمة.

**فرنسوا بورجا**

**القوى العربية غير موجودة**

**إلا بمقدار ما تسمعنا ما نحب سماعه.**



# فرنسوا بورجا

## القوى العربية غير موجودة

### إلا بمقدار ما تسمعنا ما نصب سماعه.

يثير الباحث الفرنسي فرنسوا بورجا كثيراً من الجدل ، فمنذ كتابه الأول الذى ترجم إلى العربية تحت عنوان " الإسلام السياسي / صوت الجنوب " إلى كتابه الثاني " الحركة الإسلامية / وجهاً لوجه " والآراء تتضارب وتختلف حول تحليلاته وتجيده في مجال أدراك الواقع السياسي في البلاد العربية والإسلامية.

ففي فرنسا ، من ينظر إليه كأحد الباحثين الذين يطلقون لحاهم ليتقربوا من الأصوليين وهناك من يتعاطف مع أطروحاته ويؤيدها باعتباره نظرة علمية جديدة بعيدة عن الأوهام والأحكام المسبقة .

ومن اللافت أن نجد هذا الاختلاف في تقويم أعمال بورجا إنتقل إلى الضفة الجنوبية للمتوسط ، فبعض من تحمس لآرائه تساءل : إذا كانت هذه هي آراء بورجا وتحليلاته فلم لا يعتنق الإسلام ؟ بعضهم ، ونشير خصوصاً إلى نصر حامد أبو زيد في تقديمه كتاب بورجا الأول ، يراه منحلزاً ضد الإعلام الغربي وأنه يضع نفسه مباشرة في خانة التحيز مع الخطاب الإسلامى ؟

كيف يمكن فهم هذا الجدل حول أعمال بورجا وفرضياته الرئيسية ؟ وكيف توصل إلى " أن القوى النابعة من تيار الإسلام السياسي هي أول القوى المرشحة في مختلف أنحاء العالم العربي لتحل محل أنظمة حكم ما بعد الاستقلال "؟ وهل يعود هذا الاستنتاج الذي أغضب بعضهم إلى منهجه الذي يحاول أن يكون دائماً على اتصال مباشر مع موضوع البحث ؟ أم يعود إلى أسباب أخرى ؟ ثم ما أهمية هذا الاتصال المباشر وهل سمحت بالتقاط المنطق الداخلي للخطاب الإسلامي واكتشاف قدراته الفعلية على التعبئة ؟ وهل هذه المنهجية بمخاطرها أفضل من عدم الاتصال لمائياً ؟

أسئلة كثيرة طرحتها على فرنسوا بورجا الذي يملك قدرة على الإصغاء والتقاط الدلالات العميقة والكامنة للظواهر وهنا نص الحوار :

□ المعرفة السائدة في الغرب عن المجتمعات العربية والإسلامية ، وما تتضمنه من تشويه في أحيان كثيرة ، هل تعود إلى نقص في المعلومات الدقيقة ، أم إلى سوء فهم أم سوء نية ؟ وكيف تفسر هذا الابتعاد عن حقيقة ما يجري في مجتمعاتنا ؟

بورجا : أعتقد أن أحد المصادر الرئيسية لهذا العماء الغربي في أدراك أبعاد الفعالية السياسية في العالم العربي اليوم ، يكمن في أن القوى السياسية الفاعلة في هذا العالم العربي غير موجودة ، بالنسبة إلينا ، إلا بمقدار قدرتها على أن تقول لنا ما نريد أن نسمعه ، والنتيجة المنطقية لهذه الحالة ، أننا لا يمكننا التواصل إلا مع شريحة صغيرة هامشية من المجتمع السياسي والثقافي العربي ، تلك الشريحة التي نريحنا وتسمعنا ما نريد سماعه وتعمق أكثر فأكثر صعوبات إدراكنا الواقع العربي والإسلامي في جوانبه المختلفة .

□ من تقصد بالحديث عن شريحة صغيرة وهامشية ؟

بورجا : أقصد الوسطاء الذين تتعامل معهم الدول الغربية لفهم ما يجري داخل بلدان الضفة الجنوبية لحوض البحر المتوسط ولكي أضئ موقف أكثر من هذه المسألة يكفي أن أشير إلى الحالة الجزائرية منذ كانون الثاني (يناير) ١٩٩٢ ، تاريخ وقف العملية الانتخابية ، وحتى يومنا هذا . فمع من كنا نتحاور طوال هذه الفترة ؟ بالطبع لم يكن بالإمكان أن نتحاور ونتواصل مع الإسلاميين المتشددين

الذين ظهروا بقوة على الساحة ، لكن كانت هناك أطراف أخرى يمكن التفاوض معها و لم نفعل ذلك وصارت قدرتنا على التواصل مع المجتمع الجزائري ضئيلة ومحصورة في الجماعات الصغيرة التي تسمى الجماعات "الديموقراطية" وهي في الحقيقة تشبه ورقة التوت التي تخفي عرى السلطة العسكرية أو مكوناتها المتطرفة .

هذه الفئات " الديمقراطية بمنحها الإعلام الغربي أهمية إعلامية وسياسية ، على النقيض تماماً من أهميتها ونسبة تمثيلها الحقيقي داخل المجتمع الجزائري . وسأعطيك نموذجاً عملياً لما يتم من تزوير. أنظر إلى هذه المرأة التي تتراأس جمعية سيدات لا يتجاوز عددهن أصابع اليد ، يقدمها الإعلام الفرنسي إلى الرأي العام ، الذي لم تتوافر له فرصة الإطلاع على الوضع الجزائري ، على أنها تمثل المرأة الجزائرية، والمجتمع الجزائري . أنظر إلى هذا التفاوت المروع بين التمثيل المزور و التمثيل الحقيقي .

ولنتساءل ما الرسالة التي يوجهها إلينا المجتمع الجزائري في مختلف شرائحه ؟ تقول الرسالة ، فيما أرى ، نحن واعون للخطر الذي يمثله التيار المتشدد لدى الإسلاميين لكننا نؤكد على أن ما نعيشه أسوأ ، نحن قادرون على أن نظهر لكم أننا يمكننا إرساء قواعد حل سلمي لل نزاع ( وهذا هو منطق العقد الوطني في اجتماع روما كانون الثاني / يناير ١٩٩٥ ) غير أن الذين شاركوا أو وقعوا على هذا العقد صاروا بالنسبة إلينا ، من جديد ، ممثلين غير شرعيين لا يظهر خطاهم في وسائل الإعلام في لحظات الإرسال المؤثرة ، فبينما تجذب الاهتمام بشخصيات مثل خالدة سعيد وغيرها وهنا يتعمق أكثر هذا التفاوت المروع بين الرأي العام الغربي وبين ما يدور حقاً داخل العالم العربي والإسلامي .

واعتقد أن هذا التفاوت خطير جداً لأنه يعني أن قنوات نقل المعلومات ، التي على أساسها يمكن أن يتشكل الإدراك وما يتبعه من مواقف عملية ، مغلقة .

□ لا أختلف معك في هذا التحليل لكن كيف نفسر هذا السلوك غير العقلاني الذي يؤدي في النهاية إلى حالة القنوات المغلقة أو القنوات التي تحجب الحقيقة عن الرأي العام الغربي ؟

بورجا : أعتقد أن هذه اللاعقلانية القائمة الآن هي الصدى المضاعف للاعقلانية التي برهنت عليها السلطات السياسية الغربية إزاء بزوغ أول تعبيرات الرعة القومية في العالم العربي والإسلامي تلك الرعة التي وضعت هيمنت الدول الغربية موضع تساؤل . اليوم نلمس الغباوات نفسها والاثامات التي كانت تطلق بالأمس ضد القوميين ، والتغيير الذي حدث أننا نتحدث اليوم عن الأصوليين أو المتشددين .

وإذا قارنت بين خطاب الأمس وخطاب اليوم ستجد تشابهات مذهلة . اليوم نقول : الإسلاميون ضد قيمنا ، والذين يقولون ذلك هم أنفسهم الذين قالوا في ١٩٥٥ ، ١٩٥٦ : إذا وصلت جبهة التحرير الجزائرية إلى الحكم ستقضي على قيمنا ، وستكون لحماية حقوق الإنسان ، ولحماية حقوق المرأة ، ولحماية مبادئ وقيم الحرية والديمقراطية .

واليوم نعيد نسخ هذه الشعارات بصورة مكبرة كرد فعل . وربما كان الاختلاف الوحيد بين خطاب الأمس وخطاب اليوم أن الستينات شهدت ، لدى الرأي العام الغربي ، وجود بعض الفئات داخل اليسار ودخل الأوساط المسيحية تفهمت بل وتعاطفت مع الحركات التحررية القومية في العالم العربي والإسلامي ، ووضعت ، إلى حد ما ، لغة مشتركة مع الذين يمثلون هذه الفعالية القومية ، تلك الفعالية التي امتدت وعبرت عن نفسها في المجال الاقتصادي كاستعادة البترول ، أو تأميم قناة السويس وجدت بعض الفئات في المجتمعات الغربية تتفهم شرعية محاولاتها ، لكن المرحلة الراهنة ومع ظهور خطاب في العالم العربي يستند إلى مفردات لا تنتمي إلى الثقافة الغربية ، حدث الانقطاع ولا نجد تلك الفئات أو الشرائح الصغيرة في الغرب التي كانت متعاطفة مع العرب في ما مضى .

□ أليس خطابك أنت ، ونقدك المرير للأعلام الغربي ، متعاطفاً مع الإسلاميين ؟

بورجا : سيكون من غير اللائق أن أتحدث عن خطابي ، سأعتبر نفسي هامشياً . أو قل ، أن هذا السياق الهامشي هو ما أريد لي أن أظل في إسهاره ، تعرضت لانتقادات عنيفة ليس أقلها مطالبة بعضهم بإخراجي من الهيئة الجامعية . لكن حصلت أيضاً ، رغم الانتقادات العنيفة والكاريكاتورية أحياناً ، على شهادات تكشف عن تعاطف قوى من كل الجهات ، ليس من



العالم العربي وليس من الإسلاميين فحسب ، بل تعاطف معي أيضاً من بعض العلمانيين الذين شعروا بالحاجة إلى ضرورة إعادة النظر في أمر هذا التفاوت القائم بين إدراكنا للعالم العربي والإسلامي وبين حقيقة هذا العالم في تجلياته المتنوعة المتناقضة في أحيان كثيرة . في الحقيقة لا أدعي أن فريد في خطابي، ربما أمثل أقلية لكنها أقلية في طريقها إلى الامتداد والانتشار .

□ يتهمك بعضهم بالتعاطف مع التيار الإسلامي ، وبأنك لا تضع مساحة نقدية واضحة بينك وبين موضوعات بحثك . كيف تنظر إلى هذا النقد ؟

بورجا : هذا ليس صحيحاً ، بالطبع أنا أحد الباحثين الذين لا يكرهون المحيط الذي يدرسونه، وأشعر أنني لست متضايقاً في هذا المحيط لكن القول أنني غير قادر على أن أضع مسافة نقدية مع موضوعات بحثي ، حكم ظالم لسبب جوهري هو أنني لا أتكلم كمؤمن . وعندما يأتي هذا النقد من كاهن سابق ، وهو أوليفيه كاريه الذي يتهمني بأنني تجاوزت هذه المسافة النقدية فليس صعباً علي أن أجيبه بأن الخط الفاصل هو أنني أتكلم كمراقب للدينامية السياسية ، واهتماماتي ظلت محصورة دائماً في هذا الإطار . أي في ما يجعل عاملاً أو فاعلاً سياسياً أكثر فاعلية من غيره في لحظة معينة عندما يستخدم هذه المفردات أو تلك .

وفي الحقيقة ليس لدي هذا الانبهار المفرط بالثقافة الإسلامية ومفرداتها لكنني لا أرى فيها ما يورق كما هو الأمر لدى الذين يكرهون موضوعات دراستهم !! هناك جانب تفاعلي في خطابي لا أنكره . وهو أمر منطقي فعندما تريد تأسيس بيت جديد من الضروري أن تقوم بتفكيك ما هو قائم في هذا المكان الذي تريد أن تؤسس فيه جديداً، وبالتالي كلما كنت هامشياً كلما كان العامل التفاعلي لخطابك ضرورياً لأنه قبل أن تبني أي شيء لابد من تفكيك ما هو موجود من تمثيلات مهيمنة ، وهذا أمر مختلف عن الخطابات التي تضيف بعض الأشياء إلى الخطاب القائم والموجود فعلاً ، ولا تمارس مهام تعبئة الطريق لبناء جهاز تصوري يضع في حسبانها ، وفقاً لتصوري بطريقة علمية ، ما يحدث اليوم في العالم العربي وعلاقته به .

□ طالما أنت منتقد من الجبهتين ، من أقرانك الفرنسيين ومن رموز الثقافة العربية العلمانية، كيف تحدد موقعك كباحث ، وفي أي حقل علمي يمكن أن نصف بحثك ؟

بورجا : أريد أولاً أن أصحح ما جاء في السؤال ، فأنا منتقد من جزء وليس من كل الجبهتين . في العالم العربي أحظى بتعاطف وصدقة واحترام بلا حدود لكن هناك بعض الخصوم العرب الذين ينظرون إلى بوصفي أعطي مشروعية لخصومهم . وفي فرنسا أعرب أحد الباحثين عن أمانيه في أن أطرده من جماعة البحث العلمي لكن لدي تعاطف من أعلى قمة الجهاز الأكاديمي ، الصحافة استقبلت كتابي الأخير بصورة جيدة.

أما في ما يتعلق بموقعي البحثي فأنا لست باحثاً أنكب على تاريخ الأديان ولست باحثاً في اجتماعيات الأديان وأفضل أن أعرف نفسي بمصطلحات منهجية كعالم سياسة وكباحث يدرس علاقات القوى السياسية في المنطقة وديناميتها السياسية والأيدولوجية ، وأهتمامي بالمنطقة العربية والإسلامية جاء بصورة عارضة عندما رفضت القيام بالخدمة العسكرية تأثراً بمنطق حركة ١٩٦٨ وتوجهت نحو الخدمة المدنية واخترت الجزائر . وهناك شعرت بالحاجة إلى تعلم اللغة العربية ، في وقت لم تكن هناك حاجة ملحة إلى تعلمها حيث كنا نعيش في مناخ الفرانكوفونية. إذا بدأ اهتمامي بالجزائر ، وتعلم اللغة العربية ، حيث عشت سبعة أعوام ، ثم انتقلت بعدها إلى تونس وأكملت دراسة اللغة العربية في معهد بورقيبة ... وكان هدفي دائماً تنمية قدرتي على الحفاظ على الاتصال المباشر مع ما يدور في محيط اللغة العربية وأن لا أكون من هؤلاء المتخصصين الغربيين الذين لا يعرفون قراءة خبر في صحيفة عربية الأمر الذي أدى في غالب الأحوال إلى هروب الوقائع واستعصاء تحليلها على الأجهزة الغربية الأكاديمية فما بالك بمن هم دون ذلك المستوى !!

□ اهتمامك بتعلم اللغة العربية وإتقانها ، واهتمامك بدراسة الدينامية السياسية في العالم العربي

والإسلامي، هل يسمح لنا أن نسأل عن مقاصد وأهداف هذا الاهتمام من جانبك ؟

بورجا : أردت أن أكون مفيداً لأهلي ومجتمعي الفرنسي ، وأن أكون مفيداً أيضاً بالنسبة إلى البلاد المقابلة لنا ، وأن أقلل على طريقي سوء التفاهم القائم .

□ أن تكون مفيداً لمجتمعك ؟ هل توضح لنا ذلك ؟

بورجا : لأنني أريد أن أساهم في التقليل من سوء التفاهم الضخم الذي يتطور على الجانبين. لكن أوضح أيضاً أنني لا أقصد من خطابي التدخل في الدينامية السياسية داخل العالم العربي ، فهذا ليس دوري ، ما أسعى إليه هو تحقيق درجة معينة من التواصل والتكامل مع النخب العربية التي هي على صلة مع الغرب .

واعتقد أن الأهم والمفيد بالنسبة إلى الجانبين أن تصل درجة الجهل واللاعقلانية التي هي في طريقها إلى التصاعد ، إلى حدها الأدنى. وفي تقديري أن هذا العمل مهم إذا لجحنا في تحقيقه ، فلدينا في الأساس اختلافاتنا الموضوعية وتناقضاتنا السياسية الكبرى فلم نضيف إليها أوهاماً وتعقيدات أخرى ؟ ألا تكفي التناقضات والاختلافات الموضوعية بيننا لنكرس جهودنا لحلها.

□ ثمة وجهة نظر تتبناها بعض الأنظمة العربية ومنطقها يقول أن الغرب يرمى ويشجع الحركات الإسلامية لكي تسجن المنطقة في ماضيها وتبعدها عن إشكاليات التقدم والتطور التي تسعى هذه الأنظمة إلى إيجاد حلول لها . هل تعتقد أن هذا النقد ينسحب على خطابك؟

بورجا : سمعت هذا النقد مراراً ومصدره في الغالب اتجاهات من اليسار ، لكنني أطلب من الذين يقتنعون بكل هذا الكلام أن يبرهنوا عليه . وفي تقديري أن هذا النقد غير مؤسس على وقائع باستثناء الحالة عندما كان العالم منقسماً إلى كتلتين حيث لعبت أمريكا ورقة الأنظمة العربية المحافظة لمقاومة خطر الشيوعية . وثبتت الوقائع أن الولايات المتحدة وبقية العالم الغربي ، إلى درجة ما ، استخدموا بعض الأنظمة والاتجاهات الإسلامية لمحاربة الشيوعية في أفغانستان وغيرها . لكن لا تنسى أيضاً أن بعض الأنظمة العربية فعلت الشيء نفسه بدرجات مختلفة عندما استخدمت الإسلاميين في الداخل لضرب تيارات اليسار العلماني . وفي ما يتعلق بالعالم الغربي اليوم فأنا أتحدى أصحاب هذا النقد أن يقدموا وقائع أخرى أبعد من حركة الأفغان الذين صاروا بعد ذلك ، أي بعد انتهاء الهيمنة السوفيتية ، مجرد مجاذيب أو دراويش. أريد أن يثبت أصحاب هذا النقد أن الغرب — على مستوى الوقائع — يساند الحركات الإسلامية .

بالنسبة إلى أرى أن كل البديهيات وكل البراهين المادية تسمح بالاعتقاد بنقيض ذلك وأن الغرب الآن صار هستيريا تماماً أمام الجماعات والحركات الإسلامية ، ويساند الأنظمة الأكثر شمولية والأكثر قمعاً ، ويتناسى تماماً قيمه بشأن الحرية والديموقراطية وحقوق الإنسان . ويساند أنظمة القمع العربي من عرفات إلى زروال .

الغرب يساند القمع العربي ( المسمى علمانياً ) ضد كل ما يضعه تحت خانة التشدد والأصولية. أنظر إلى السجون العربية وتجهيزاتها وأسأل أى مواطن عربي من الذى قام ببناء وتجهيز هذه السجون سيقول لك مباشرة أمريكا والدول الغربية ، وهذا ليس بعيداً عن الحقيقة ، فالأنظمة الغربية تتجاهل مسألة الشرعية الديمقراطية والدستورية في هذه البلاد لأنها إذا تحققت ستأتي بالبدل لذلك دعمت القمع الذى تمارسه الأنظمة العربية التى هى نتاج خليط من المشروعات الزائفة : القمع ، الدعم السياسي والمادي الغربي ، الدعم الإعلامى الغربي . وبلغت السوق الغروب يقول لهذه الأنظمة العربية : إذا قمعتم الإسلاميين سندفع لكم أكثر .. وهذا سيقودنا مباشرة ، وهر ما أحشاه ، إلى لحظة تكون فيها المواجهة هى اللغة الوحيدة المشتركة .

□ أشرت إلى أن الغرب ، بشكل عام ، لا يشجع التيارات الإسلامية كما يدعي بعضهم ، لكنك لم تتحدث عن أعمالك التى تعطي صدقيه للحركات الإسلامية ؟

بورجا : أدعو الذين يقولون هذا الكلام إلى زيارة عابرة لأى مكتبة أوروبية أو أمريكية ليتأكدوا بطريقة كمية وكيفية عما يقال من تشجيع الغرب لبعض الحركات الإسلامية ويقوموا بإحصاء عدد الكتب إلى تناصر هذه الحركات . فى الحقيقة سيجدون هذه المكتبات غارقة بالكتب والمطبوعات التى تعج بالحقد والسطحية والتبسيط المفرط والتشويه حول الحركة الإسلامية ولا أفهم لماذا تكون كتيبي أداه للغرب فى تشجيع الحركات الإسلامية ولا تكون الكتب الغالبة فى عدائها أداة للغرب أيضاً ١٩

□ لأنك فى رصدك الواقع العربي والإسلامى انتهيت إلى أن المستقبل سيشهد دوراً أكبر للحركات الإسلامية ، على حساب الأنظمة ، مما جعل بعضهم يتساءل عن الكيفية التى وصلت بها إلى هذه النتيجة ١٩

بورجا : لم أقل أن المتشدددين الإسلاميين سيصلون إلى الحكم في المستقبل القريب بل وضعت تعريفاً واسعاً للحركة الإسلامية. ما قلته أن الثقافة الإسلامية تعتبر ، في نظري ، إحدى الديناميات الرئيسية التي تؤكد نفسها أكثر فأكثر هذه الأيام فمقولات هذه الثقافة تفتش عن طريقها إلى العالمية ، وتسعى إلى التعبير عن الحداثة من دون أن تفقد مضامينها الخاصة ، وأن تعيش كند مع النظام الرمزي السائد في مرحلة هيمنة أوروبا والغرب .

واعتقد أن هذه الدينامية الجديدة في العالم العربي والإسلامي لا يمكن لأحد إيقافها ، فهي تعبر عن حركة طبيعية لانبعاث نظام رمزي هُمش وسجن في إطار فلكلوري لا يسمح بالتوصل إلى العالمية . وبالطبع من يملك هذه الدينامية الجديدة يكون أكثر قوة من الذي لا يملكها .

ومن دون شك أن الحركة الإسلامية أكثر تعبيراً عن هذه الدينامية من الأنظمة وفسرت في كتابي الأخير : " الحركة الإسلامية / وجهاً لوجه " أن الاتجاه الإسلامي لبعض الأنظمة أقل فاعلية وأقل قدرة على التعبئة من الحركات الإسلامية المعارضة وذلك لأسباب واضحة وبديهية ، فنخطاب المعارضة الإسلامية يلتقط بسهولة المصادر الميثولوجية للإسلام وفي الوقت نفسه لا يطلب منه ، طالما هو خارج الحكم ، أن يكيف نفسه مع الوقائع والمستجدات .

وهناك سبب آخر يعود إلى أن الأجيال الموجودة حالياً في السلطة في العالم العربي لا يمكنها التقاط هذه الدينامية الإسلامية لأنها هي التي قامت ، بعد الاستقلال ، بانتهاكها ، ولأنها هي التي قامت باسم الحداثة بتغيير وتبديل التعبيرات المؤسسية للثقافة الإسلامية.

القوميون العلمانيون هم الذين أغلقوا جامعة الزيتونة ، وهم الذين نظروا إلى تعبيرات الثقافة الإسلامية التقليدية على أنها عقبة أمام الحداثة ، هم الذين فتحوا الطريق أمام هذه العلمانية الهوجاء التي أنتجت خسائر فادحة ، وعبر طارق البشري بصورة جلية عن هذه الخسائر عندما أشار إلى أن تدمير الدولة — عن طريق العلمانية الهوجاء — للطرق الصوفية والجمعيات الدينية وتغيير هوية جامعة الأزهر كان من شأنه أن يدمر ليس فقط انتماء الأفراد إلى نواة اجتماعية صغيرة بل دمر انتماء الفرد إلى الدولة .

فالدولة عندما احتلت المنافذ الرئيسية للسلطة لم تكن قادرة على أن تحل محل ما دمرته في الأروقة الصغيرة للمجتمع ، قتلت العمل السياسي على الصعيد المحلي ، وقتلت كل التعبيرات العضوية لهذا الانتماء الذى يربط الفرد بالدولة .

فاذا كانت الأنظمة العربية ضربت ودمرت تعبيرات وتجليات المؤسسات الإسلامية فلا يمكنها ، ولا تملك الصدقية لتعلن أنها تريد إعادة ما دمرته بالأمس .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان هذه الأنظمة بحكم ضعفها السياسي وبحكم صعوباتها الاقتصادية مضطرة إلى أن تأخذ مواقف دولية غير متسقة ، مع البعد القومي والإسلامي الذي يشكل مضمون الدينامية الجديدة في المنطقة .

لا يمكن أن تكون تحت الوصاية وأنت تدعي في الوقت نفسه القدرة على الفعالية وتعبئة الجماهير . كذلك لا يمكنك إذا وقعت اتفاق تطبيع من جانب واحد مع إسرائيل أن تجسد حالة التعبئة وانبعث الهوية الثقافية الإسلامية ، وبالتالي من الطبيعي والمنطقي أن تكون هذه الفعالية السياسية لدى الحركات الإسلامية المعارضة أكثر من الأنظمة . هذه هى قناعتي .

**ايف لاکوست**

**قوة الغرب فى نقد ذاته**





## ايف لاكوست

### قوة الغرب فى نقد ذاته

يعمل البروفيسور ايف لاكوست فى جامعة باريس الثامنة ويدير مجلة "هيرودوت" الفرنسية ، وهى مجلة فصلية تصدر كل شهرين وتعنى بشؤون الجغرافيا السياسية ، كما اصدر عددا من الكتب أهمها ، ابن خلدون (مترجم إلى العربية) ، وبالفرنسية : "الجغرافيا تخدم أساساً الحرب" ، و"نقد أطروحات التيار المعادى للعالم الثالث". وكانت مجلة "هيرودوت" قد كرست عددين متتاليين عن موضوع المسلمين على ضوء الجغرافيا السياسية. وفى نهاية عام (١٩٩٨) أعاد لاكوست طبع كتابه عن ابن خلدون ، على وجه السرعة ، مع مقدمة جديدة(\*) . وكان الكتاب الذى ظهر عام ١٩٦٦ مفتقداً من الأسواق منذ عدة سنوات ويقول لاكوست فى طبعته الفرنسية الجديدة أنه لم يعد يحتمل عمليات التحقير والتشهير التى يقودها إسلاميون ، لاسيما ، فى الجزائر ضد شخصية إسلامية ، غير عادية ، لم تخرج عن إسلامها وتقواها هى شخصية ابن خلدون التى تثير أكثر من غيرها دراسات وتعليقات الغربيين ، وربما يعود هذا الاهتمام بابن خلدون إلى أنه تتوفر له كل المميزات ، كما يقول ، كى يصير جسراً بين المثقفين المسلمين والأوروبيين اليوم. ويرى لاكوست أن سبب هجوم الإسلاميين على ابن خلدون ربما يعود لكشفه عن الأسباب التى أدت لنهاية "المعجزة العربية" بعد خمسة قرون من الإزدهار ولتركيزه على الأسباب الداخلية لذلك. ويرى لاكوست فى مقدمته الجديدة للكتاب أن تحليل ابن خلدون للأبنية السياسية

---

(\*) جريدة "لوموند" الفرنسية، فى ملحقها الثقافي عدد الجمعة ٦ نوفمبر ١٩٩٨

والاجتماعية لشمال أفريقيا في العصر الوسيط لم يكن فلسفة ولا علم اجتماع وإنما تحليل عقلاني للعوامل العميقة والشاملة للتطور التاريخي لبلاد المغرب من حالة الازدهار إلى حالة التجمد ، وان قيمة اسهامه تكمن في القاء الضوء على "الإنسداد البنيوي" الذي جعل من الاستعمار والتخلف امور محتومة بالمغرب كما بمناطق اخرى في العالم.

في هذا الحوار ضمن أحاديثنا مع أقطاب الاستشراق الفرنسي المعاصر ، التقينا البروفيسور لاكوست في مكتبه وهنا نص الحوار :

□ ما هي الأسباب إلى دفعتك للاهتمام بالشرق وبالبلاد العربية خصوصاً ؟

لاكوست : بدأ اهتمامي بالمغرب أولاً حيث ولدت في مدينة فاس أمضيت طفولتي فيها وسنوات عمرى الأولى ، وعندما أنهيت دراستي العليا في فرنسا قررت الذهاب إلى المغرب للقيام بأبحاثي الجغرافية من جديد لكن نظراً للصعوبات التي أعقبت الاستقلال في هذه البلدان ، نصحتني بعض الأصدقاء بالذهاب إلى الجزائر، لأنها كانت فيما يبدو أكثر هدوءاً، واشتغلت فيها مدرساً في الفترة من ١٩٥٢ إلى ١٩٥٥، وهناك تعاونت مع مجلة تقديمية صغيرة تسمى "التقدم"، حيث طلب مني أن اعد مقالاً صغيراً عن ابن خلدون، الذي لم اكن اعرفه جيداً حتى تلك اللحظة، واكتشف بعد فترة أهمية ابن خلدون، ومن ثم بدأ اهتمامي بالمغرب يكبر وبالعالم العربي بشكل عام. أن فهم ما كان يجري في القرون الوسطى، في فترة ابن خلدون، كان لابد أن يؤدي الى فهم ما يجري في العالم العربي في هذه الفترة وليس فقط ما يجري من المغرب. فالفكرة التي كونها ابن خلدون عن شمال أفريقيا، وعن أسباب الأزمات والصعوبات الداخلية للمجتمع المغربي في القرون الوسطى، قد أثارت انتباهي وخدمتني كثيراً في أبحاثي. فاهتمامي بالمغرب وابن خلدون بمشاكل الشرق الأوسط. وبعد ذلك عندما ظهرت مجلة "هيرودوت" التي أديرها ، وجدنا أن المشاكل الجيوبوليتيكية في الشرق الأوسط ، مثيرة ومعقدة بحيث تدفع للاهتمام بها. أضف لذلك أن البلاد العربية تلعب منذ عشرين عاماً، على الأقل ، دوراً هاماً خاصة ابتداء من ١٩٧٣ و "الصدمة البترولية" ، وبالتالي هناك ما يبرر اندفاع قطاع كبير من الباحثين للاهتمام بهذه المنطقة من العالم. كذلك في فرنسا عدد كبير من المهاجرين العرب ، من هذا الواقع تأتي هذه الاهتمامات بدراسة وفهم المجتمعات العربية. والأسباب

الكامنة وراء هذا الاهتمام الذى نوليه للعالم العربى والإسلامى ، فى الوقت الراهن ، هو محاولة فهم ما هو سلوك قادة هذه الدول ونخبها وشعوبها.

□ أثناء دراسة سلوك ومعتقدات قادة هذه الدول ونخبها وشعوبها ، هل هناك "منهج علمى" موحد من قبل الباحث الفرنسى او الإنكليزى او الأمريكى فى دراسة هذه المجتمعات، وهل المنهج العلمى الذى يطبق على ظواهر المجتمعات الغربية هو نفس المنهج الذى يطبق بنفس الدرجة على ظواهر المجتمعات العربية والإسلامية هل هناك منهج كوني يصلح لدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية بصورة مطلقة، أم أن الثقافات المختلفة تلعب دوراً فى تحديد وتمييز المنهج المفروض استخدامه؟

لاكوست : لا اعتقد أن هناك منهجاً كونياً لأن العلوم المختلفة لها مناهجها المختلفة ، الجغرافى يستخدم طريقة معينة ، والاقتصادى يستخدم طريقة أخرى ، وعالم الاجتماع يستخدم طريقة ثالثة وهكذا. اعتقد أن داخل كل نظام علمى هناك ايضا السلوك والمزاج الخاص بكل بلحت ، خاصة عندما يكون موضوع دراستنا هو شعوب أخرى وثقافات أخرى وقادة آخرين. فالأمر هنا يختلف عن مجال دراسة الفيزياء والكيمياء. فعندما ندرس قادة ونخب شعوب أخرى فمن الطبيعى أن يكون هناك نظام قيم وسلم افضليات. كل واحد منا يرى الاشياء من منظور وظيفى مطابق لنظامه وتجربته الشخصية وعمله... هناك معالجات مختلفة ووجهات نظر مختلفة، خاصة فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. على سبيل المثال قام باحثون بريطانيون منذ عدة سنوات بدراسات حول المجتمع الفرنسى ، وكانت نتائج أبحاث هذا الفريق من المؤرخين والعلماء مختلفة فى الاشياء كثيرة عما قدمه أقرانهم من الباحثين الفرنسيين. دلالات اختلاف هذه النتائج ينبغى أن نضعها فى حسابنا لكن من جهة أخرى ، أرى أن منطق البحث هو كوني واعتبارنا مسلمين لا يؤهلنا للقول بأن لنا قواعد للمنطق والرياضة مختلفة عن الآخرين . قد يقال انه منطق غربى ، لكن ينبغى أن لا ننسى أن هذا المنطق الغربى قد ساهم فيه العرب والمسلمون. بالطبع شخصية كاهن خلدون كان لها طريقتها فى التفسير والبرهنة. أفادنى ذلك كثيراً. لكن اعتقد انه لا يوجد ألا منطق واحد كما أن هناك محاولات علمية ، وكل علم له طريقته فى

البحث ، ويبحث في جزء من الواقع ، وكل باحث لا يرى ألا جزءاً من هذا الواقع فقط يزعم بأنه يعبر عن الواقع بأسره فان موقفه غير حقيقى بل مستحيل.

□ لكن في هذا الجزء من الواقع هل يصل المنطق الموحد في العلوم الإنسانية والاجتماعية ، إلى رؤية مطابقة لحقيقة الآخر ؟

لاكوست : لا اعتقد انه يمكن الوصول إلى الحقيقة في العلوم الاجتماعية ، وينبغي أن نميز بين المعرفة في إطار الطبيعة والكيمياء وبين المعرفة الإنسانية. واعتقد أنهم يقولون عن حق بأن العلوم الاجتماعية ليست علوماً حقه لان العلاقة مع الموضوع الذى ندرسه ليست بنفس العلاقة عندما ندرس الجمامد. ما اعتقده هو إننا ينبغي أن نستلهم قدر الإمكان طريقة البرهان العلى مع الاعتراف مقدماً بأن هناك جانباً من الذاتية ينبغي وضعه في الاعتبار.

□ بالطبع ما تقوله هو من الأمور البديهية لكن عندما نتابع الأبحاث والدراسات التي تصدر في الغرب عن المجتمعات العربية والإسلامية ، نندهش من الإسقاطات المنهجية وغير المنهجية على ثقافات مغايرة للثقافة الغربية ، فمثلاً في كتابك عن ابن خلدون ، انتقدت التفسيرات الطبقيّة الساذجة لكنك لم تذهب بعيداً عندما تحدثت عن نمط الإنتاج الآسيوى بوصفها فرضية لم تنشأ من هذا الواقع ، كما لا تعبر عنه بصورة جيدة.

لاكوست : اعتقد أن أحد أخطاء العلوم الاجتماعية الأوروبية في العقدين الماضيين هو إنها قللت من أهمية دور الدين في البلدان العربية والإسلامية ، ولم تعط اهتماماً كافياً بالظاهرة الدينية ، وربما يكون مرجع ذلك العديد من العوامل. بالنسبة لكتابي عن ابن خلدون فأنا لا أنكر انه مكتوب من منظور غربى ليست لدى عقدة في أن أكون فرنسياً. واعتقد أن هناك كتباً كثيرة عن ابن خلدون بالعربية ، تمكنت من قراءتها ورأيت أن لدى أشياء أريد أن أقولها ايضاً عن ابن خلدون ولا ادعى إننى فهمت كل شيء لكن اعرف إننى أسهمت بشيء ما في الصدد.

□ هناك إسقاطات لمفاهيم ومصطلحات غربية لا تعبر بالضرورة عن حقيقة الموضوعات التي تصفها. مثلاً في العديدين الآخرين من مجلة "هيرودوت" عن الاسلام ، نجد حديثاً عن

الاسلام بصيغة الجمع ، ونجد حديثاً عن المركز والأطراف في الاسلام .. إلى آخر هذه الأمثلة.

لاكوست : عندما استخدمت تعبير المركز والأطراف بالنسبة للإسلام لم اقصد المضمون الاقتصادي الدولي لهذا المصطلح بل استخدمت هذا المصطلح بالمعنى التاريخي ، اى أن هناك بلاداً إسلامية منذ البداية ، وهناك بعض الدول التي لا تتكلم اللغة العربية إنما مجرد ملاحظة تاريخية. أما في ما يتعلق بالاسلام في صيغة الجمع فلا شك أن هناك وحدة في الاسلام لا تقبل الشك لكن على المستوى السلوك الاجتماعي والأيدلوجيات هناك اختلافات واضحة على مستوى اللغة والجغرافيا والنظام السياسى بين هذه الدول لذلك استخدمنا كلمة الاسلام بصيغة الجمع.

□ في هذه الحالة لا نعرف من أين تنبع مركزية المركز بالنسبة لأطرافه في الوقت الحاضر فالسعودية بوصفها مركزاً لإشعاع الاسلام قديماً ألا إنما في الوقت الراهن مركزاً أيضاً لإشعاع الاسلام لكن في ظروف مختلفة ...

لاكوست : قصدت بالمركز في العدد ٣٥ و ٣٦ من مجلة "هيرودوت" - الأقطار القريبة جغرافياً من نقطة انطلاق الاسلام اى مكة والمدينة التي ما زالت إلى اليوم المكان الأكثر استقطاباً للمسلمين من كافة أرجاء العالم ، ولا اقصد بالمركز الفضاء الثقافى العربى فقط ، ذلك لان أربعة أحماس المسلمين يتكلمون لغات أخرى غير اللغة العربية. وأضم إلى المركز إيران حيث مثلت دوراً كبيراً بإسهامها الحضارى منذ الأيام الاولى للإسلام ، كذلك أضم إلى بلاد المركز تركيا حيث كانت منذ القرن السادس عشر وحتى القرن العشرين مركزاً للخلافة الاسلامية وهكذا يمتد مركز الاسلام مسافة خمسة آلاف كيلومتر ، من المغرب الأقصى إلى إيران ويضم ١٧ دولة و ٣٠٠ مليون نسمة ( ٢٠٠ مليون عربى ، و ٤٠ مليون إيراني ، و ٤٥ مليون تركى) أما أطراف الاسلام فتضم عدداً أكبر من السكان على رقعة جغرافية أكبر كما أن علاقاتهم بمراكز الاسلام ضعيفة نظراً للحواجز الجغرافية

□ بعيداً عن المصطلحات الخارجية وتفسيراتها المتنوعة هل يمكن أن ندرس العرب والمسلمين من خلال مراجعهم ومصطلحاتهم الخاصة ؟

لاكوست : ما أستطيع أن أقوله هو أن أبحاث الفريق الإنكليزي عن المجتمع الفرنسي كانت مضنية وكشفت عن أشياء كثيرة لم نفكر فيها. وذلك على الرغم من أن فريق البحث الانجليزي لا يختلف كثيراً عن فريق البحث الفرنسي، واعتقد أن دراسات باحثين فرنسيين عن العرب ، او العكس ، هي من الأمور الجيدة التي ينبغي تشجيعها.

□ هناك من ينتقد العرب والشرقيين لأنهم لم يقدموا دراسات كافية عن الغرب مثلما فعل هذا الأخير.

لاكوست : سيأتي ذلك بلا شك ، فذلك يتطلب تدريباً ووقتاً كبيراً. في الغرب العلوم الاجتماعية عمرها لا يمتد بعيداً. في هذا المجال عالم الرياضيات يمكن أن ينتج عملاً عبقرياً في عمر ١٨ او ٢٠ سنة لكن في مجال العلوم الاجتماعية لا يحدث هذا إلا عندما يصير عمر هذا الباحث قد تجاوز الخمسين من العمر. وهذا يدل على أن العلوم الاجتماعية بطيئة في الانطلاق واعتقد أن الباحثين العرب سيقدمون أشياء كثيرة عندما يدرسون الغرب.

□ • كيف تفسر ازدياد نقد الاستشراق ونقد الغرب في السنوات الأخيرة ؟

لاكوست : أريد أن أشير أولاً إلى أن نقد الاستشراق يشارك فيه بعض الباحثين الغربيين أيضاً. اعتقد انه من الضروري القيام بنقد لكل المحاولات العلمية. أما بالنسبة للاستشراق التقليدي فاعتقد انه في نظره للمجتمعات العربية والإسلامية كان يبحث عن الغرائب في هذه المجتمعات لكن يبقى أن القدرة الكبيرة للغرب هي انه ينتقد ذاته... المجتمع الفرنسي ينفق وقتاً كبيراً في نقد ذاته لان ذلك عامل تقدم وازدهار.

□ بشكل عام ، حصيلة الاستشراق بالنسبة لك هي ايجابية أم سلبية ؟

لاكوست : الحصيلة النهائية ايجابية في تصورى لكن ينبغي أن نميز بين المجال العلمى فى الجامعات ومراكز الأبحاث وبين ما تذيعه أجهزة الإعلام عن العرب والإسلام حيث الرؤية عادة ما يكون مبالغاً بها وسلبية بالطبع.





**يول فييل**

**الغرب مصدر الديكتاتورية**



## بول فييل

### الغرب مصدر الديكتاتورية

بول فييل، من المتخصصين البارزين في شؤون العالم الثالث بصفة عامة وإيران بشكل خاص حيث عاش فيها فترات من الوقت وألف عنها عدداً من الدراسات والكتب. كما يدير حالياً مجلة "شعوب البحر الأبيض المتوسط" التي تصدر بالفرنسية كل شهرين.

□ في بداية حديثنا طرحت عدة تساؤلات عن الأسباب التي تدفع المستشرقين أو الباحثين الغربيين اليوم للإهتمام ببلدان الشرق ، فأجاب بول فييل:

فييل : إذا سألتني لماذا اتجهت أنا نحو دراسة العالم الثالث والبلاد العربية والإسلامية فسأقول لك بصراحة أن ذلك يعود في البداية إلى الصدفة. لكن بعد ذلك اخذ هذا الاهتمام أشكالاً وأسباباً محددة انطلاقاً من اللحظة التي يطلب فيها دراسة حول واقع معين أو حول قضية معينة. أما اهتمام المستشرق بصورة عامة نحو الشرق فيعود لمراحل وأسباب تاريخية ، بدأت مع فترات الحروب الصليبية ثم تطور هذا الإهتمام بالشرق واخذ شكلاً رومانياً كان هدفه الأساسي الذهاب إلى الأماكن البعيدة للبحث عن أشياء أخرى وللخروج قليلاً من الذات ، وكان أهم ما يميز هذا الاهتمام الروماني بالشرق هو البحث عن كل ما هو مختلف وغريب. ثم أتت فترة الاهتمام الاستعماري ببلدان الشرق وما صاحبها من مسح شامل لهذه البلدان ...

□ إذاً نقد الاستشراق له ما يبرره.

فيل : اعتقد أن نقد الاستشراق كان متحيزاً أحياناً وكان ذا طابع تعميمي أحياناً أخرى، بحيث تجاهل ما أعطاه الاستشراق من إنتاج. واعتقد انه من اجل تجاوز الاستشراق كان لابد من معرفة ما اسهم به الاستشراق أولاً ، وماذا كان يعنى في السنوات التي ظهر بها. ولماذا وجد هذا البحث أصلاً ؟ ثم ما هي علاقته الحقيقية بالإمبريالية بأشكالها المختلفة ، لذلك أقول بأن ميلاد نقد حقيقى وفعلى للاستشراق لم يحدث بعد بالصورة التي تسمح بتجاوز هذا الاستشراق.

□ لكن موقف الغرب تجاه مجتمعات "الشرق" هو الذى يدفع إلى تزايد نقد الاستشراق وتزايد نقد الغرب على الأهما وجهان لعمله واحدة.

فيل : اعتقد أن نقد الغرب مشكلة أخرى غير نقد الاستشراق ، ومرتبطة أساساً بعمل الغرب ذاته. فالغرب بالرغم من انه يريد أن ينشر نماذجه في التنمية إلا انه هو العقبة أمام الآخرين في الوصول إلى ما وصل إليه من مستوى مرتفع من التقدم والتنمية. وبالتالي فان نجاح نقد الغرب لن يتم إلا في حالة تحقق المساواة. فالغرب حالياً كمركز للعالم قد نجح إلى حد كبير في الامتداد على حساب الأطراف. وفي تصوري أن السؤال الرئيسى الذى تطرحه الأزمة الحالية التي يشهدها العالم هو : ما هي البواعث التي تدفع بمركز العالم نحو تنمية الأطراف ؟ واعتقد أن مستقبل النظام العالمى مرتبط بالإجابة التي يمكن أن نعطيها لهذا السؤال .. كما اعتقد أن كل ما يحدث في العالم العربى والإسلامى لا يمكن النظر إليه بمعزل عما يحدث في الغرب. فمعظم الظواهر الجديدة في هذه المنطقة لا يمكن أن تفسر إلا من خلال الظروف المحيطة بها. وهذه الظروف يتحكم بها منطق العلاقة بين مركز العالم ( الغرب ) وبين أطراف هذا المركز ( البلاد النامية أو الشرقية ). ويحكم هذا المنطق الظواهر المنبعثة في بلدان الشرق سواء كانت ظواهر قريبة من الغرب أو رافضة له. فما يطلق عليه حالياً اسم "اليقظة الاسلامية" لا يمكن الحديث عنها بمعزل عن العلاقة الراهنة بين المركز والأطراف. فهل من قبيل المصادفة امتداد هذه "اليقظة" في أماكن عديدة وتشابهاً في لحظات محددة من التاريخ؟ في تصوري لا يمكن تفسير ذلك إلا بالعودة لنمط امتداد الرأسمالية المركز حول محيطها وما أدى إليه ذلك من تخطيط متسارع للنشاطات الحرفية والزراعية وتزايد نسب العمال العاطلين عن العمل والفلاحين من دون أرض

في هذه الظروف لا نستطيع أن نعزل الأيديولوجية عن كل ما يحيط بنموها أو بانحسارها. فالنصوص الكبرى للأيديولوجية لا تبقى نصوصاً ثابتة أو جامدة بل تفسر من وقت لآخر مع الظروف المتجددة التي تحيط بها ، وبالتالي فإن "اليقظة الإسلامية" لا يمكن فهمها خارج هذا المنظور.

□ هل تعتقد أن هذا التفسير الذي قدمته لعلاقة المركز بالأطراف قد اغفل الجوانب الثقافية والذاتية لمجتمعات الأطراف ؟

فييل : بالطبع الصراع بين مركز العالم وبين أطرافه ليس صراعاً اقتصادياً فقط بل صراع شامل. لقد ترك الغرب بصمات واضحة على مجتمعات الأطراف. وما يفعله الغرب وما يقوله المثقف الغربي له انعكاسات جوهرية على واقع العالم الثالث ومثقفيه.. منذ قرن أو قرنين من الزمان كانت حاجات الناس في هذه المجتمعات محدودة ، وكانوا يقبلون الحياة على الهامش كما كلنوا يقبلون الموت. اليوم تغير الوضع ويريدون حياة أفضل ولديهم طموح في التطور والتنمية. لكن واقع الأمور بما هي عليه يثبت أن الغرب هو الذي يحدد حاجات التنمية وازدهارها وأفولها، وهو في الوقت نفسه عقبة أمام التنمية بالنسبة لتطلعات هذه المجتمعات.. نخذ مثلاً كل الذين أقابلهم من أصدقاء العرب ، يريدون إحراز النجاح والتقدم كما حدث في الغرب ، بينما الغرب هو العقبة الرئيسية أمام هذا النجاح.. هذه هي العلاقة الغامضة والمتناقضة مع الغرب. تريد أن تحاكيه وتتشبه به وفي الوقت نفسه تعلم انه العقبة التي تتماهى بها.

□ ذكرت أن ما يقوله المثقف الغربي له انعكاسات جوهرية على مثقفي العالم الثالث. كيف تنظر لهذه الانعكاسات في ضوء التحليل الذي قدمته عن علاقة مركز العالم بأطرافه ؟

فييل : قلت أن الغرب قد تغلغل في مجتمعات العالم الثالث بصورة لا تقبل الشك ، سواء كان ذلك من خلال أشكال الاستعمار الصريح أو من خلال التغلغل الثقافي.. وسأضرب لك مثلاً من خلال دراسة نشرناها في أحد أعداد مجلة "شعوب البحر المتوسط" عن الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية في بلد مثل الجزائر ، حيث تثبت الدراسة أنهم يكتبون في الجزائر ويضعون أمام أعينهم النقد الأدبي الفرنسي، ومن أجل أن يقيّموا من قبل النقد الفرنسي ، وكما تعلم فإن

النقد الفرنسي له معايير. مثال آخر ، الطلاب العرب في فرنسا الذين يحضرون دراسات جامعية يقبلون الأفكار التي يطرحها الفرنسيون عن المجتمعات العربية دون مناقشة..أهم يرددون نفس المصطلحات ونفس المفاهيم ومن دون أن يفكروا في طبيعة مجتمعهم الخاص وما يطرحه من تساؤلات.. مثال ثالث ، بعض عواصم المغرب تجدها رابضة أمام شاشة التلفزيون لتابعة مسلسل "دالاس"، ويندر أن تجدد كثيراً من المارة أثناء ذلك ... فهل تتخيل أن اكبر نجاح لتلفزيون الجزائر هو مسلسل دالاس ١٩

□ نعود إلى ما أسميته بالعلاقة الغامضة مع الغرب بوصفه العقبة التي تنماهى بها.. هل تعتقد أن هذه العلاقة هي التي مهدت الطريق أمام انتشار ما اصطلح على تسميته بـ "اليقظة الإسلامية" ؟

فييل : "الإسلاميون" يقولون : فلنعد إلى ثقافتنا الخاصة. لكن المشكلة الكبرى التي تواجههم أنهم لم ينجحوا حتى الآن في ربط الدين بالتنمية والتطور. فالإسلام بالنسبة لهم عودة بصورة مثالية إلى الماضي المجيد ، لكن لا اعتقد أن هذا البديل أى العودة إلى الهوية بالصورة التي تطرح الآن يسمح بتجاوز الوضع الراهن باتجاه التقدم والتنمية والتطور. والمشكلة في نظري هي بين هذا التحالف بين التقدم من جهة والهوية من جهة أخرى. هل ينجح "الإسلاميون" في ذلك ؟ بالنسبة لى لا اعتقد أن الصورة تبعث على التفاؤل. ما يحدث الآن هو أن "الإسلاميون" يريدون الحفاظ على الهوية ، وتحقيقها خارج التطور وحتى بمعارضة التقدم. والمفارقة أن شعوب المجتمعات العربية والإسلامية ذاتها لا يوجد لديها تعارض بين الهوية والتطور. وهنا تقع مسؤولية كبيرة في تصوري على عاتق مثقفي هذه الشعوب من أجل التعبير عن طموحاتها ، وان يتمكنوا من ربط الثقافة والهوية مع التطور والتنمية. كيف يمكن أن يحدث هذا؟ لا اعرف ، لكن البدايات تكون عندما يكون هناك تفكير في إشكاليات صحيحة. إنها مشكلة ثقافية في تصميم واقع العلاقة بين المركز والأطراف. فكل منا له ثقافته الخاصة، تطورها مرتبط بثقافتنا في الغرب ، ولا يمكن أن تكون هناك تنمية أو تطور من دون ارتباط مع الثقافة. فالإنتاج والتكنولوجيا على ارتباط وثيق بالثقافة هنا أو هناك.. في تصوري أن الحركات الإسلامية كما توجد حالياً ستواجه

الفشل طالما لم تعد تأسيس العلاقة بين الاسلام والتطور وهذه هى القضية الكبرى التى يستفرض نفسها على المثقفين العرب فى السنوات القادمة.

□ الحديث عن "اليقظة الإسلامية" يفضى بنا إلى الحديث عن وسائط الإعلام الغربية وطريقة تناولها لهذا الموضوع.. أود أن أسأل أولاً ما الذى يحكم تكوين الصورة التى تذيبها أجهزة الإعلام الغربية ، وهل هى امتداد لأطروحات الاستشراق التقليدية.. ماذا تقول عن هذا الاستشراق الإعلامى الذى عمل على استمرار لهج الاستشراق القديم فى تخويف الغربيين من ثقافات وقيم الشعوب الأخرى؟

فيليل : العرب بالنسبة لنا نحن الفرنسيين والغرب هم "الآخر" طوال تاريخنا. بالنسبة لنا فى فرنسا كان هناك العديد من هذا "الآخر" الألمان والإنكليز فى بعض الفترات.. لكن العرب أكثر من غيرهم. كل تاريخنا الثقافى ينحدر فى العلاقة مع "الآخر" الذى نهضت فيه عن صورتنا الخاصة أو ما لا نريده ، أو ما فى صورتنا ونريد التخلص منه بإلقاءه على الآخرين... الغرب استعمر هذه البلدان العربية والشرقية وارتكب بها الكثير من الفظائع. الألمان فى بعض الفترات خلقوا النازية لكنهم اعترفوا بمسئوليتهم وقالوا كنا نازيين. بينما نحن فى الوقت الراهن لم نعترف بهذا إزاء بقية الآخرين ولخفى عدم اعترافنا تحت قناع العنصرية السائدة هذه الأيام. نحن مذنبون فى الغرب لأننا لم نعترف بعد بمسئوليتنا ولأننا لم نكتشف بعد حلاً لتلك العلاقة غير المتوازنة بين مركز العالم وأطرافه...

□ ما طرحه وهو أمر يستحق التقدير لا اعتقد أنه يجد صدًى فى المجتمعات الغربية فى الوقت الراهن. فأجهزة الإعلام هنا لا تفكر فى مسألة الاعتراف التى تتحدث عنها، بل تفكر أساساً فى كيفية تشويه "الآخرين". مثلاً يتحدثون عن الحرية وغياها فى مجتمعاتنا يتحدثون عن الاستبداد والديكتاتورية لدينا ، وهذا ما لا نفيه لكن أليس الغرب ذاته هو الذى يدعم هذه الديكتاتوريات والأنظمة التى لا تحترم حقوق الإنسان أليس فى هذا تناقض صارخ ؟

فييل : اعتقد أن أجهزة الإعلام تلتقط ما هو ظاهر على السطح فقط من دون الذهاب ابعد من ذلك لمعرفة ما يختبئ خلف هذا الظاهر. أى إنها تقدم صورة "الآخر" من خلال رموز خارجية تقف على السطح فقط وبالتالي لا يظهر "الآخر" في حقيقته العميقة. لا يرغبون في فهم كيف حدث هذا ؟ ما هى الحركة الاجتماعية الموجودة خلف هذه الظواهر. عندما قرأت كتاب نيبول الذى حظى بترحيب كبير في وسائل الإعلام ، أجد أن ما يقوله ليس خطأ تماماً عندما يصف الناس في المجتمعات الإسلامية بأنهم يعيشون بصورة سيئة كما في إيران لكنه لا يرى إلا السطح ولا يذهب إلى تحليل خلفيات هذا البؤس. فاطروحات نيبول تردد ما كان يردد في السفارات الغربية منذ ثلاثين سنة على الأقل عن البلاد العربية الإسلامية كالحديث عن الحجاب ويغيبون ما وراءه أو الحديث عن الديكتاتورية من دون ذكر ما يختفى وراء الديكتاتورية. في اعتقادى انه إذا كان هناك توقف عند السطح الخارجى فقط ، فان ذلك لسبب بسيط جداً ومعقد جداً في الوقت نفسه ، وهو أن تعاسة هذه المجتمعات مصدرها الغرب وديكتاتورية هذه المجتمعات ، كما تقول، مصدرها الغرب أيضاً في كثير من الأحيان .

□ هل تعتقد أن هناك تغيراً في الوقت الراهن فيما يتعلق بهذه العنصرية السائدة تجاه "الآخرين" بوصفهم عرباً ؟

فييل : في الواقع كانت عنصرية الغرب تكشف عن نفسها بصورة صريحة في سنوات الستينات مع حرب الجزائر ثم خلال أزمات البترول ، لان عنصرية الغرب تعبر عن نفسها بصورة مختلفة ، فمثلاً نأخذ كتاب نيبول بوصفه أحد أبناء العالم الثالث ، يقولون إذا كان نيبول هو الذى يقول ذلك فانه صريح وموضوعى ، ولا داعى للشبهة فيما يقول لكن في الواقع نيبول هو غربى أساساً ويتحدث إلى الغربيين.

□ بالنسبة لك وبوصفك مديراً لمجلة فرنسية ومنظماً لبعض الندوات من وقت لآخر ، ماذا تقترح كبديل للأوضاع التى تنتقدها ؟

فييل : بالنسبة لى في ما أقوم به من نشاط ، اسعى إلى رفض الخوف من الآخرين ، وفتح الأبواب على الثقافات الأخرى ، لأننا بالرغم من كل ما يقال عن انفتاح الغرب ، مغلقون



على أنفسنا ونخاف من الآخرين. أوروبا منغلقة على نفسها ولا ترى الآخرين إلا من منظور وظيفي. في الجامعات ومراكز الأبحاث العلمية ما هو ملاحظ أن المثقفين العرب ليس لديهم حق الكلام. إذا أخذت المجلات الفرنسية الكبرى وكذلك الصحف اليومية فأنهم لا يعطون ايضاً حق الكلام للمثقفين العرب إلا إذا كان هذا المثقف للخدمة أمثال طاهر بن جلون في "اللوموند". لكنه ماذا يقول بن جلون وإلى من يتحدث ، انه يتحدث إلينا ، انه واحد منهم. بالنسبة إلى أسعى دائماً إلى إعطاء حق الكلام للثقافات الأخرى ومثيلها. ففي العدد الذي كرسناه عن "الإسلام" كانت غالبية المواد لكتاب ومثقفين عرب. واعتقد أن بداية الطريق هي أن نستمع للآخرين قبل أن نتحدث عنهم ، وربما يفتح ذلك الطريق نحو أشكال من علاقات جديدة وسياسات جديدة ومجتمعات جديدة.



**جاك توبي**

**لست مستشرقاً وإنما مؤرخ للشرق.**



## جاك توبى

### لست مستشرقاً وإنما مؤرخ للشرق.

كيف يكتب مؤرخ فرنسى تاريخ مجتمع ليس مجتمعه ؟ وكيف يحافظ المؤرخ على الحقائق الموضوعية لهذا المجتمع ، خاصة عندما يكون الحديث عن العالم العربى فى الوقت الراهن ؟ وأين يكون موقع المؤرخ من التاريخ الذى يرويه ؟ وما هى نسبة التعاطف أو العداوة مع المنطقة التى يؤرخ لصراعاتها وحروبها ؟ وبالتالى متى يكون "المنهج العلمى" فى كتابة التاريخ علمياً وعالمياً ، ومتى يكون قومياً ؟ ثم ما هى نسبة الإيديولوجيا عندما نكتب تاريخ أمة ومنطقة تشهد صراعات وتناحرات لم تعان من مثلها أية منطقة فى العالم المعاصر ؟

عن هذه التساؤلات ، وغيرها ، أجرينا حوارات مباشرة مع اللذين يمارسون ، عملياً ، مهنة التأريخ للمجتمع العربى الحديث والمعاصر ، أردنا أن نتناقش معهم حول الكيفية التى يكتبون بها تاريخنا. وهنا حوارنا مع المؤرخ الفرنسى جاك توبى الذى صدر له مؤخراً كتاب : "على بابنا والأربعون حرامى - الإمبرياليات والشرق الأوسط من ١٩١٤ وحتى اليوم".

□ سؤال تقليدى اطرحه عليك فى بداية الحوار : متى وكيف بدأ اهتمامك بدراسة منطقة الشرق الأوسط ؟ وهل جاء ذلك الاهتمام عن اختيار نخدد الأهداف ، أم من قبيل الصدفة؟

توبي : لا ، ليس من قبيل المصادفة. هناك بالطبع ، في حالات ، جانب المصادفة البحتة التي توجه اهتماماتنا. لكن بالنسبة إلى اهتمامي بالشرق الأوسط فقد نبع من اهتمامي الرئيسي بدراسة تاريخ العلاقات الدولية.

□ أعددت أطروحتك الرئيسية عن : المصالح والإمبريالية الفرنسية في الإمبراطورية العثمانية ، ثم توالى أعمالك بعد ذلك ، ومعظمها عن الشرق العربي. فهل نقول إنك مستشرق ، طالما توجه اهتمامك لدراسة بعض مناطق الشرق ؟

توبي : مستشرق لا ، كما لا أعرف إذا كان ما يزال هناك وجود لبعض المستشرقين أم لا هذا مصطلح قديم.!

□ لكن مضمونه الفعلي ألا يزال مستمراً ؟

توبي : بالنسبة إلى ، لست مستشرقاً. ولكني مؤرخ للعلاقات الدولية. وفي هذا الإطار أرخت للمنطقة العربية في فترة محددة.

□ كيف تكتب إذن تاريخ مجتمع ليس مجتمعتك ؟ وما هي التصورات والمفاهيم التي تحكم عملك وأنت تروى تاريخاً غير تاريخك ؟ وهل تستخدم المنهج ذاته عندما تكتب تاريخ منطقتين مختلفتين.

توبي : هناك منهج تاريخي علمي يطبق هنا أو هناك. وأعتقد أنه لا يمكن لنا إلا أن نطبق القواعد ذاتها عندما نكتب التاريخ ، مهما كانت المنطقة التي نورخ لها ، سواء العالم العربي أو أوروبا الغربية أو أميركا.

□ لكنك في كتابك "الإمبريالية الفرنسية" تقول في فقرة ما يناقض ذلك وهي : "التاريخ يتبع دائماً طرقاً مختلفة ، وينبغي أن يروى أيضاً بطرق مختلفة" كيف تفسر ذلك إذن ؟

توبي : عندما أتحدث عن المنهج فهي كلمة تعني شيئين : أولاً استخدام مجموعة من الإجراءات والأدوات في البحث. وهذا ينطبق بالدرجة ذاتها في العالم العربي أو غير العربي. ومن المستحيل

أن يكتب تاريخ العالم العربي بمعزل عن الإجراءات التي تنقب في أرشيف العالم العربي ولغاته وتراثه الكتابي. فأساس التاريخ هو الأرشيف. ولا يوجد تاريخ ممكن من دون وثائق أو أرشيف.

□ هناك مجتمعات ليس لها أرشيف كتابي ، أو في حالة لا يعتد بها.

توبي : بالطبع هناك أرشيف محكي ، خاصة في بعض بلدان أفريقيا. لكن في هذه الحالة على المؤرخ أن يشق منهجه الخاص لاستخراج مكونات هذا الأرشيف. وهذا ليس من الأمور السهلة. لدى هذه الخبرة ، وأعرف أنه أمر غاية في الصعوبة. على أية حال بالنسبة إلى العالم العربي، فالأرشيف هو الأساس ، والعمل التاريخي العلمي لابد أن ينطلق من دراسة الأرشيف. فالتاريخ علم وله منهجه الذي يمكن أن نطلق عليه الاستقصاء ، أو البحث في الوثائق والأرشيف. ثم بعد ذلك تأتي مرحلة كتابة التاريخ ، وتبدأ معها عمليات التفسير.

□ وهذا ما أريد إيضاحه من خلال حوارى معك.

توبي : هنا القاعدة العلمية ذاتها، ويمكن أن تنتهي إلى تفسيرات مختلفة ومرتبطة بأشياء أخرى وبعناصر لا يمكن تلافيها ، لأننا أنفسنا نكون ضمن التاريخ الذي نرويه ، ولعب الإيديولوجية دوراً بالضرورة في بعض اللحظات. إذن القاعدة العلمية ثابتة ، لكن أنماط التفسير تختلف وتنوع.

□ ألا تعتقد أن أنماط التفسير تنتمي بدورها إلى المنهج ، أم إنها شيء خارجي بالنسبة إليه ؟

توبي : أعتقد أنها مختلفة عن المنهج ، وأعني بالمنهج هنا مجموعة القواعد والإجراءات العلمية المتعارف عليها في البحث. بالنسبة إلى الفريق الذي أديره في دراسة تاريخ العلاقات الدولية ، نحن جميعاً متفقون على المنهج العلمي في كتابة تاريخ العلاقات الدولية ، لكننا نصل إلى تفسيرات وأنماط تفسير مختلفة.

□ ألا يحدث خلط بين القواعد والإجراءات المتبعة في دراسة الأرشيف والوثائق ، من جهة ، وأنماط التفسير من جهة أخرى ؟ في كتابك "الإمبريالية" ، على سبيل المثال ، تقول أنك اخترت منهجاً ينتقل من نظام وصف الأحداث والوقائع الى نظام التفسير. لكن لا

نعرف ، في هذه الحالة ، متى ينتهى العمل في الأرشيف ومتى يبدأ العمل في التفسير ، ومتى تتدخل أيديولوجية المؤرخ في أثناء عملية الانتقال هذه؟

**توبي :** بالطبع اتفق معك في انه ينبغي الحذر من الانزلاق في فخاخ الأيديولوجية. لكن اعتقد بأنه لا يوجد كثير من الأيديولوجية عندما نعمل ونتحقق في نطاق الأرشيف والوثائق. إنما تبدأ الأيديولوجية بالظهور عندما تأتي مرحلة أنماط التفسير لما قرأنا في الأرشيف ، في هذا المجال توجد أيديولوجية حقاً ، لكن هذا لا يعنى ان نضع جانباً ما لا يروقنا. انه من السهل القيام بهذا، لكنه في النهاية عدم أمانة من قبل المؤرخ. وبالطبع يوجد كثير من المؤرخين غير أمانة في كل مكان ، لكن هنا أنا أتحدث عن المؤرخين الذين يطبقون المنهج العلمى بأمانة ، ثم ينفردون بعد ذلك في ضروب أنماط التفسير. بالنسبة الى تساؤلك عن شروط الانتقال من الابتداء بوصف الظواهر والأحداث الى تفسيرها ، فأقول ان التاريخ يتبع ، أولاً ، وصف الحدث بصورة متتالية وبالشكل الذى حدث به. هذا هو التاريخ الذى أعرفه. أما التاريخ من خلال موضوعاته أو قضاياها ، كالذى يدرس في مقررات المدارس ، فأرى أنه كارثة. بالطبع ليس التاريخ مجرد وصف متتابع لأحداث الماضي فقط ، إنما هناك الجمع بين التقرير الوصفى للأحداث والبنية أو التركيب. أنا لست ضد البنيوية في شئ ، لكن بشرط ان تكون حاطة، في الوقت ذاته ، في مجال التاريخ ، بإطار تقريرى وصفى حتى يمكن ان نفهم مسار الزمن. فالمؤرخ يدرس كيف يسير الزمن ، انه يبدأ من الماضي ويصعد الى أعلى ، ولا يمكن ان ندرس التاريخ بغير ذلك.

□ في الواقع لا اعرف اذا كنت قد فهمت وجهة نظرك أم لا. بالنسبة الى أرى ان العمل في الأرشيف او الوثائق ليس هو منهج البحث ، وإنما مواد العمل. بالنسبة الى منهج البحث يرتبط أساساً بأنماط التفسير التى نستخدمها.

**توبي :** المنهج له معنيان : المعنى الأول ، كما قلت ، هو معظم الإجراءات العلمية للبحث، مثل التنقيب والتوثيق والإعلام وتجميع المصادر. وكل هذه الإجراءات ، في تصورى، تستحق كلمة منهج ، ويطلق عليها اسم المنهج التاريخى. وانه اذا كان التاريخ علماً فانه كذلك لهذا السبب فقط. واذا لم نطبق هذه الإجراءات بدقة فإننا لا نعطي علماً ، بل أدياً أو شعراً أو خيالاً أو ما شئت.



□ بالنسبة إليك ، ما هو نمط التفسير الذى تتبعه فى دراساتك التاريخية ؟

توي : بدأت دراساتي التاريخية ولا زلت ، اتبع نمط التفسير الماركسى للتاريخ.

□ هذا هو المنهج فى ما أتصور ، وليس العمل فى الأرشفة. كيف تبنيت هذا المنهج؟

توي : أنا لم أولد تماماً فى بيئة ماركسية ، بل نشأت فى بيئة مسيحية وتربيت فى مدارس مسيحية حتى العشرين من عمرى. ثم انتقلت الى الماركسية من خلال دراسى للتاريخ. وذلك فى فترة كانت الماركسية منتشرة انتشاراً كبيراً ، وكانت كافة المناقشات تدور أما معها أو ضدها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. وقد بدا لى هذا التفسير ولا يزال مقنعاً. وانه نمط من التفسير يفسر الأشياء بصورة اقل سوءاً من غيره. وهذا ما اعتقده حتى الآن. لكن الان الوضع تغير، ليست الصورة نفسها التى كانت لهذا التفسير بعيد الحرب العالمية الثانية. وارتباطاتى بهذا التفسير ليس دوغمائياً الآن ، ويمكننى ان أغيره فوراً اذا وجدت ما هو افضل منه. لست مقيداً بهذا التفسير لكنه يبدو لى أكثر إجرائية وأكثر صلاحية فى التفسير.

□ هذا التفسير الماركسى فى تصورك هل هو قابل للتعميم ، اى لدراسة تاريخ المجتمع

الفرنسى مثلما هى الحال فى دراسة تاريخ المجتمع العربى بالدرجة نفسها؟

توي : بالدرجة نفسها ! اعتقد ان المشكلة تكمن فى هذا التعبير. لست متأكداً من ذلك. وأعتقد ان مشكلة تحليل الطبقات الاجتماعية هى دائماً على درجة كبيرة من التعقيد. وربما اكثر تعقيداً مما كتبه ماركس. ويبدو ذلك واضحاً عندما ندرس مجتمعات تلعب الطائفية بها دوراً رئيسياً. لكن فى النهاية هذا هو عمل المؤرخ ، وعليه ان يقدر جيداً العناصر المتنوعة ، وان يحدد نمط تفسير مرن من اجل فهم دقيق للظاهرة. وبالتالى اذا كان هناك نمط تفسير ينطلق من قاعدة الطبقات الاجتماعية ولا يعمل جيداً ، فأنا ينبغى ان نبحث عن شئ آخر ، وان لا نحاول ان يكون التاريخ ، بشكل أو بآخر ، متفقاً معنا. لكن للأسف هناك من يفعلون ذلك. فاذا لم تذهب الأمور كما يشتهون فانهم يخطئون التاريخ ذاته. فى تصورى هذا ليس منهجاً علمياً. فأنا أتبني نمط التفسير الماركسى الذى ينطلق من تحليل الطبقات الاجتماعية لكن عندما درست الإمبراطورية العثمانية وجدت عوامل ثقافية وسياسية ودينية تجاوزت نمط التفسير الذى

استخدمه. في هذه الحالة علينا ان نسجل الوعي بهذا وان نحاول العثور على تفسير آخر تكون له صلاحية اكثر.

□ في كتابك "على بابا والأربعون حرامي" خاصة في حديثك عن الاتحاد السوفيتي ، تقول انه دولة لا تفلت من سياسة قوة تعطى بالضرورة سمعة نسبية وانتقائية لتداخلاتها التي ينبغي ان تعالج هي أيضاً في كل مكوناتها. هل تكشف هذه الفقرة عن مرونة المنهج بالصورة التي تدعو إليها ؟

تو بي : عندما أتبني المنهج الماركسي في التاريخ فهذا لا يعني ان علينا ان ندافع عن الشعارات والمواقف التي ينطق بها الماركسيون والأحزاب الماركسية. بل فقط ادرس كمؤرخ علاقات الاتحاد السوفيتي ، مثل أية دولة أخرى.

□ تتحدث كثيراً عن المنهج العلمي في كتابة التاريخ ، لكن الا ترى تناقض ذلك مع صدور كتابك على والأربعون حرامي في سلسلة تسمى "عشق التاريخ" أو "إغواء التاريخ" ؟ فهل يتفق منهجك في كتابة التاريخ مع عنوان ومضمون هذه السلسلة التي صدرت كتسليط في إطارها ؟

تو بي : هذه السلسلة من الكتب تخاطب اكبر عدد ممكن من الناس. فكثير من الناس يسهوون كتب التاريخ. وهذا ما يفسر نجاح مجلة التاريخ في فرنسا وغيرها. وهذا يعني بالنسبة الى الناشرين ان "التاريخ يباع جيداً" ، وان لدى الناس ، ولا شك ، حاجة او رغبة في ذلك.

□ لكنني أتحدث معك كمؤرخ هل تقبل عنوان هذه السلسلة في عملك ؟

تو بي : لا. العاطفة والعشق والإغواء ينبغي تركها جانباً في أثناء البحث العلمي وإلا لن يكون هناك علم. لكن ان نكتب التاريخ الذي نحبه والتاريخ الذي لا نحبه بالدرجة ذاتها ؟ اعتقد انه سيكون فروقات من دون شك. وهذا يفترض أيضاً التساؤل حول ما اذا كان الفرنسي هو الأكثر توفيقاً في كتابة تاريخ فرنسا ، وأن اللبناني هو الأكثر توفيقاً في كتابة تاريخ لبنان. فلست متأكداً من ذلك صراحة. لكن اذا كان لدينا نوع من التعاطف مع الموضوع الذي ندرسه ،

فأعتقد ان ذلك افضل ، وان كان لا يعصم من خطر الوقوع في الابتعاد عن حقيقة ما ندرس. لكن هذا أمر صعب ان أجيبك عنه لكنه متروك للقارئ.

□ هل نقول انك متعاطف مع العالم العربي عندما أرخت لأحداثه الكبرى في كتابك الأخير : "على والأربعون حرامى" ؟

توبي : نعم ولا شك. لكن ليس الى الحد الذى يقال فيه الا كل ما هو جيد فقط. بالتأكيد لا يمكن ان تمضى سنوات في دراسة قضية ما لم تكن متعاطفاً معها ، وإلا استبدل الإنسان موضوع دراسته بموضوع آخر.

□ بخصوص كتابك "على والأربعون حرامى" أولاً لماذا هذا العنوان وماذا يعنى بالنسبة إليك والى القارئ على حد سواء ؟

توبي : لست أنا الذى وضع هذا العنوان ، ولكنه الناشر الذى رأى ان كلمة "الإمبريالية" لن تساعد في تسويق الكتاب ، واقترح على سبعة عشر عنواناً ، وكان اقلها سوءاً هو هذا العنوان الذى ليس سيعاً في المخيلة الغربية. و "على" هنا يعنى العربى ، أما الأربعون حرامى فيمثلون الإمبرياليات. وأعطيت الناشر موافقتي على العنوان والغلاف حيث توجد صورة قائد عربى كبير هو عبد الناصر مع صورة مسجد مع دخان يترول ومناضل....

□ عندما كتبت هذا الكتاب لإعلام القارئ بالفرنسية عن الأحداث الكبرى التى مرت بهذه المنطقة العربية كنت تفعل ذلك في إطار اى أهداف ؟ هل كنت تريد إعادة ترتيب الحقائق لدى الفرنسيين عن واقع المنطقة العربية مثلاً ؟

توبي : كتابي أولاً هو وصف وتفسير أسباب حدوث الأشياء على هذا النحو. وهذا ليس بالأمر السهل لكن أحاول دائماً أن أقوم بذلك. وفي هذا تكمن أصالة هذا الكتاب. عندما ندرس الفترات المعاصرة فان المؤرخ يكون قلقاً لأن هناك دائماً خطر المغامرة في العمل من دون الاستناد الى أرشيف. بينما السياسى لا توجد لديه مشكلة في هذا الشأن لأنها مهنته.

□ لدى انطباع انك تحاول دائماً الالتجاء الى منطق العمل في الأرشفة والتقليل من دور أنماط التفسير في العمل. ولا اعرف ما اذا كانت ملاحظتي صائبة أم لا ؟

توبي : كما تعلم فان المنهج الوضعي الراديكالي يقول ان المؤرخ لا ينبغي ان يكون له رأى في ما يرويه ، وعليه ان يقوم بوصف الظواهر والأحداث من كافة الجهات ، وأن لا يتدخل إطلاقاً ، واعتقد ان هذا موقفاً غير دقيق ، لأن المؤرخ يتدخل إجرائياً وعملياً ، خاصة في القضايا المعاصرة. وحتى اذا لم يقل رأيه فان القارئ سيدرك ذلك بسرعة. لكن المشكلة هي باسم ماذا يمكن للمؤرخ ان يتدخل ويعطي رأيه. بالنسبة الى أرى ان هذا حل شخصي متروك للمؤرخ ذاته. وأرى انه ينبغي ان نثق بالقراء ، وعلينا ان نعترف بأنهم كبار ، بالقدر الذي يسمح لهم ان يعرفوا الأشياء جيداً.

□ هل تعتقد ان مؤرخاً مثل فرنان برديول يكتفى بوصف الأحداث والظواهر ، أم انه يتعداها الى نمط من التفسير ؟ ثم هل ترى ان هذا النمط من التفسير يعتبر ، في نظرك ، منهجاً علمياً ، أم تراه يتجاوز المنهج العلمي أيضاً ؟

توبي : أولاً أطروحات برديول بالنسبة الى جيل كانت أحد الاكتشافات الكبرى بالطبع منهج برديول هو منهج تاريخي بالمعنى الأصلي للكلمة. ثم يأتي بعد ذلك أسلوبه في التفسير وطريقته التي يقيم بها الأشياء ، وقدرته على الاستنتاج والتأليف. فضلاً عن أسلوبه الأدبي. وهذا الشيء عظيم وهو طموح كل مؤرخ في ان يكون له أسلوب رفيع في عرض أحداث ووقائع التاريخ الذي يسرده.

□ سؤال أخير : كيف تنظر الى موقع فرنسا اليوم في نطاق الإمبرياليات المعاصرة ؟ وهل تعتبر فرنسا ، في كتابك الأخير ، من ضمن "الأربعين حرامى في منطقة الشرق الأوسط أم لا ؟

توبي : لا يزعجني السؤال بالنسبة الى فرنسا كانت لها اللحظة الوحيدة التي تمتعت فيها بلقب دولة إمبريالية قادرة على قيادة استراتيجية عالمية بذاتها ومع حلفائها وذلك قبل العام ١٩١٤ ، في ظل امتداد نفوذها في العالم العربي وغيره. لكن بدأت الإمبريالية الفرنسية في السير نحو الأفول

بعد ذلك وتدرجياً. لم تعد لفرنسا الوسائل الاقتصادية لقيادة سياسية إمبريالية. اليوم ، اذا قررت دولة ان تصبح إمبريالية ، فإنها لا بد ان تمتلك قاعدة مالية واقتصادية. ويمكن القول الآن ان فرنسا صارت قوة متوسطة ، أو إمبريالية ثانوية ، لأنها في ظل الإمبريالية الكبرى المهيمنة اليوم لا تزال فرنسا تلعب في أفريقيا دوراً جيواستراتيجياً ، لكنها على الصعيد الاقتصادي تمثل أشياء قليلة بالمقارنة مع فترة الاستعمار المباشر. موقع فرنسا في الشرق الأوسط اليوم هو موقع قوة وسطى تتذكر إنها كانت قوة كبرى في سياج الولايات المتحدة الأمريكية ، لكن مع اقتناع ذاتي بأن لفرنسا دوراً رئيسياً وأصلياً في هذه المنطقة. كان هذا منطق ديغول ، ومع وجود ميتران لا يزال الأمر ذاته. اى أن لفرنسا دوراً نوعياً عليها ان تنهض به في هذه المنطقة.



**ندى طوميش**

**إختلاف الثقافات**

**لايمنعنا من استخدام المناهج الحديثة**





## ندي طوميش

### إختلاف الثقافات

### لايمنعنا من استخدام المناهج الحديثة

كرست ندي طوميش جهودها، منذ البداية، للغه العربية في تجليتها الفصحي والعامية معاً. وقدمت أول وصف منهجي، بصورة علمية، للغه أهل القاهرة، وكانت من أوائل الذين لفتوا الانتباه إلى بعض الجوانب اللغوية والاجتماعية لوظائف اللهجات المحلية، وحول توزيع الاستخدامات الاجتماعية اللغوية في أحد المراكز العربية الكبرى كالقاهرة. وعلي صعيد الأدب عكفت ندي طوميش علي دراسة لغة الصحافة ولغه الأدب المحكي في حوارات المسرح وكيف اخترقت هذه اللهجات لغة الادب، وكلها موضوعات لم تكن قد درست قبلها.

واصدرت في مجال دراسة الأدب أول كتاب اساسي، باللغة الفرنسية، حول الأدب العربي الحديث في مجمله، وهو الكتاب الذي اعتبر أداة عمل ضرورية للباحثين والطلاب. وكان ثمة سنوات عديدة من التدريس الجامعي والبحث الاكاديمي، وترك أثراً كبيراً علي العديد من المطبوعات المتعلقة بهذا الموضوع.

وكانت ندي طوميش في اعمالها تهتم بالمضمون الدلالي للاعمال الادبية علي صعيد التمهيدات الايديولوجية والمعاني الاجتماعية وبلاستناد إلى تحليل الابنية الشكلية والجمالية للعمل، وتطرقت أعمالها إلى الأدب الحديث وكذلك القديم، والادب الشعبي والادب المتطور. ومن أعمالها الرئيسية: نابليون أدياً (١٩٥٢)، وضع المرأة في الشرق الاوسط العربي (١٩٥٥)، الأدب العربي المترجم اساطير وحقائق (١٩٧٨)، تاريخ الأدب الروائي في مصر الحديثة (١٩٨١)، الأدب العربي المعاصر (١٩٩٣)، غير العديد من الأبحاث والدراسات الهامة الموزعة بين المجالات الفرنسية المتخصصة.

وكانت ندي طوميش قد ولدت في القاهرة عام (١٩٢٣) لأسرة لبنانية، وتخرجت في جامعة القاهرة قسم ادب فرنسي عام (١٩٤٥)، فازت بمنحة من الحكومة لاعداد رسالة دكتوراه في جامعة السوربون، حصلت عليها بالاجماع مع مرتبة الشرف (١٩٥٠)، كلفت بعد ذلك بإلقاء محاضرات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا (١٩٥٨ - ١٩٦٠)، وإدارة كراسات الشرق المعاصر لمنشورات معهد الدراسات الإسلامية التابع للسوربون (١٩٥٩ - ١٩٦٩)، وزاولت التعليم في جامعة باريس (٨) (١٩٦٩ - ١٩٧٢)، وبعدها اختبرت للعمل بجامعة السوربون باريس (٣) بالقسم العربي، ومازالت تعمل به إلى الان.

□ كيف نعرفك أولاً الى القارئ العربي؟ هل نقول أستاذة في الأدب العربي الحديث بجامعة السوربون ونقف عند هذا الوصف أم يمكن ان نضيف أشياء أخرى ؟

طوميش : أنا اعمل أساساً كأستاذة في الأدب العربي بصفة عامة والحديث منه بصفة خاصة. وكانت أطروحتي للدكتوراه عن "نابليون ككاتب" وهي أول ما نشر لي. وفي ما بعد درست الأدب العربي الكلاسيكي والحديث. وأصدرت كتاباً عن "العامة القاهرية" ظهر في الستينات عن دار "موتون" الفرنسية ثم أصدرت كتاباً عن "ابن حزم الأندلسي" وآخر عن "الأدب الروائي في مصر الحديثة" عن دار "ميزونوف لاروس" في ١٩٨١ ، وكتاباً آخر عنوانه : "الأدب العربي المترجم : حقائق وأساطير" ١٩٧٨. وكتباً أخرى عديدة. وكنت أشرف في الجامعة في البداية على أطروحات عن الأدب العربي الكلاسيكي ثم مع تزايد الاهتمام بالأدب الحديث بدأت اتجه إليه رويداً رويداً ثم تخصصت فيه. فبين كل ثمانية طلاب أجد ٦ مهتمين بالأدب الحديث و ٢ بالأدب الكلاسيكي.

□ في الواقع كنت أريد من سؤالى الأول ان يتحدث لنا موقعك الحضارى. بمعنى هل نقول أستاذة فرنسية عربية؟ حضارياً موقعك أين ؟

طوميش : هذا سؤال صعب الإجابة عليه ، أنا أصلى لبناني ، والدي ووالدتي من لبنان ، ثم ذهبنا الى القاهرة وأصبح والدي مصرياً وأنا كذلك. وأتذكر عندما كنت في القاهرة فإنني كنت أتحدث الفرنسية بينما عندما وصلت الى باريس درست العربية وأخذت أتحدث بها. وهكذا فان

تحديد الموقع الحضارى ليس أمراً سهلاً. ويمكن ان أقول ان اصلى عربى ولغى فرنسية وتفكيرى فرنسى ، أنا لذن "فرانكوأراب" أو عربية فرنسية.

□ فى هذه الحالة هل نقول ان اهتمامك باللغة والأدب العربيين مختلف عن اهتمام المستشرقين الغربيين ؟. بمعنى ان المستشرق يدرس لغة أو أدبا عربياً من خارجه بالنسبة لك هل نقول انك تدرسين الأدب العربى من داخله على خلاف المستشرق الذى يدرس موضوعاً غربياً .

طوميش : فى الواقع اهتمامى باللغة والادب العربيين جاء عندما هاجرت من مصر فى نهاية الحرب العالمية الثانية. فى هذا الوقت كنت اهتم باللغة والادب الفرنسى. لكن مع الوقت ... بدأت أبحث عن الأصل والجذور كما يقولون ، وأخذت أدرس الأدب العربى وتدرجياً تحولت كل اهتماماتى نحو الأدب العربى الكلاسيكى والحديث. أما اهتمام المستشرق الباحث عن الشيء الآخر عن عالم الغرائب فهذا شىء مختلف بالطبع عن اهتماماتى.

□ لنبدأ الحوار إذا ، لماذا لا يوجد استغراب فى مقابل استشرق ؟ انه تساؤل يردده بعض المستشرقين هنا. فماذا تقولين فى هذا الشأن ؟

طوميش : هل لا يوجد فعلاً استغراب ؟ إذا أتساءل ؟ وأين نضع كل هذا الاهتمام العربى بالمناهج الغربية وأنماط الحياة الغربية. ليس فقط بدءاً من أيام محمد على والطهطاوى بل قبل ذلك فى القرن السادس عشر. بالطبع كان هذا الاهتمام استغراباً لكن علاقات القوى هى التى كانت مختلفة. الشرقيون كانوا ضعفاء والغربيون كانوا أقوياء. كان الغربى فى استشراقه رؤية ودراسة الشرق أكثر قوة وتقنية وثروة. بينما كان ما يملكه الشرقى ، فى استغرابه رؤية ودراسة الغرب هو نمط حياة وأفكار مختلفة ، إذن العلاقة بين ظروف الاستشرق والاستغراب مختلفة الى حد بعيد فمن جهة نجد فى الاستشرق علاقة مهيمن بمهيمن عليه او علاقة القوى مع الضعيف ، علاقة الرجل مع المرأة. الشرقى فى الاستشرق هو المرأة ، هو الغرائب ، الحجاب ، الغموض ، ألف ليلة وليلة .. ومن جهة أخرى كان هناك الجذاب ، فى الاستغراب ، نحو الآخر أيضاً. المجذاب بعض اللبنانيين نحو الغرب أمر مؤكد. هناك كتاب مثل جبران اتجهوا نحو الغرب

وعاشوا وماتوا على أرضه من دون ان يكونوا مرافقين لعمليات غزو بل ماتوا فقراء وتعساء..  
الآن العرب الذين يجيئون للإقامة في الغرب ينجحون الى حد كبير. لقد كان هناك لفترات  
طويلة استغراب كما كان هناك استشراق لكن فشئ الوحيد هو ان ظروف العلاقة مع الآخر  
كانت مختلفة في ما بينهم.

□ بالطبع لا يمكن لأحد ان يضع ظروف الاستشراق في كفة تعادل ظروف الاستغراب  
وقد أشرنا الى ذلك في الانتقال من حوار الاستشراق الى الاستغراب لكن وجهة نظر بعض  
المستشرقين حتى نكون أمناء في عرضها تشير الى شحوب وندره الدراسات الشرقية  
عن الغرب. واعتقد من جانبي ان هذا النقد يحمل قدراً من الحقيقة لكن قد يكون الغرب  
أيضاً هو المسؤول عن ذلك فمن الملاحظ ان دراسات باحثينا عن الغرب لا تظهر بما صورة  
الشرق ومراجعة الذاتية بل نجد في هذه الدراسات الغرب وهو يدرس ذاته لكن بصورة  
شاحبة. باختصار لا توجد دراسات شرقية عربية عن الغرب.

طوميش : اتفق معك في هذه النقطة لكن اكرر ان الدراسات التي أقامها المستشرقون ليس هناك  
ما يبرر قيامها او ما يدفع إنجازها من قبل الشرق إزاء الغرب. لأن القضية في هذا المضمار لم  
تكن ، من جانب الشرق ، غزو البلاد الأوروبية او السعي الى الارتكاز على نقاط استراتيجية  
تؤدي الى السيطرة الشرقية على الغرب. فمنذ القرن السابع عشر وربما قبل ذلك من العصور  
الوسطى كان الشرق مجالاً للاستيطان وكانت الدراسات الاستشرافية تعد في الغالب من  
اجل معرفة كيف يمكن احتلال الشرق لصالح الغرب. فعندما ذهب نابليون على سبيل المثال  
لا الحصر الى مصر لم يكن ذلك من اجل نشر الحضارة كما كان يقال آنذاك بل لإزاحة  
القوى الكبرى الأخرى المنافسة واستغلال مصر كنقطة انطلاق نحو مشاريع أخرى. في حين لم  
ينظر الشرق الى الغرب مطلقاً كمكان يمكن استغلاله او يمكن شن حروب صليبية (إسلامية)  
على أراضيها كما كانت هناك حروب صليبية سابقاً.

□ اذا كانت الدراسات الاستشرافية جاءت في بدايتها مصاحبة للهيمنة والغزو الأوروبي. واذا  
كانت الدراسات الاستغرافية لم يتوفر لها مثل هذه الأبعاد الإستعمارية ألا يمكن ان نقول بان  
هناك أسباباً أخرى كانت توجب مثل هذا الاستغراب الشرقي ؟

طوميش : من المعروف ان الاستشراق بدأ بداية عسكرية ، تجارية ثم تجاوزت الإطار العسكري لتصل الى الجمهور العريض أما بالنسبة للشرق فالاستغراب اخذ في الحال شكل الرحلات والانبهار بالغرب من خلال أعمال أدبية. هذا الجانب من الاستغراب قائم وموجود لدينا بوفرة .. هناك جولة حول حانات شرق المتوسط للعجيلي في تونس. أعمال طه حسين والحكيم في مصر فضلاً عن الكتب الأخرى لكثير من المؤلفين والرحالة العرب. وكانت هذه الأعمال الاستغرابية تعكس في بدايتها نوعاً من الانبهار والحادية لكن سرعان ما بدأ هذا الانبهار يخلو المكان الى نوع من استشعار الغرب كخطر. ولم يعد الغرب كما كان لدى الطهطاوى منبعاً للمعرفة يمكن ان تلتقط منه الأشياء الإيجابية ، بل صار تدريجياً منبعاً للخطر في كتاب الطيب صالح على سبيل المثال موسم الهجرة الى الشمال : الغرب هو الخطر ، الغرب هو الذي يذهب إليه العربي وفي الوقت ذاته يكرهه.. إذن الاستغراب موجود في الأدب العربي وتدرجياً تتكون الدراسات الاستغرابية في مجالات أخرى. والدراسات التي تعد الآن حول أنماط الحياة والتفكير في العالم الغربي في حالة تزايد. هناك الدراسات الاقتصادية وهي كثيرة وهامة. وثمة مجلة اقتصادية هامة في مصر تتابع التطور الاقتصادي العالمي الغربي ، وهناك دراسات عن التراتب الاجتماعي عن الطبقات الاجتماعية عن المشاكل الاقتصادية في الغرب لكنها لا توصف بأنها دراسات استغرابية في مواجهة دراسات استشراقية لأنها أكثر علمية ولأنها أطروحات لا تظهر فيها ميول غير الموضوعية التي ميزت أعمال الاستشراق. بل هي حقاً دراسات علمية موضوعية.

ت ولماذا لا نقول أن مثل هذه الدراسات العربية أو الشرقية عن الغرب لا ينطبق عليها وصف دراسات استغرابية لأنها لا تمثل نظرة الشرق ، ولأنها تحت وهم صفة " علمية " و " النظرة الموحدة " أو " القوانين العامة " تقدم دراسات غربية باهتة عن الغرب وبالتالي لاجمال في هذه الأبحاث لما يمكن أن يكون نظرة شرقية تجاه الغرب . فعندما ندرس الغرب من قيمنا ومعاييرنا الذاتية في النظر للظواهر يمكن في هذه الحالة أن نتحدث عن وجود دراسات استغرابية . أما إذا كنا ندرس الغرب بمناهج ومعايير غربية فإن هذا هو ما يقوم به الفرنسي أو الإنكليزي أو الأمريكي وبالتالي لا تنطبق عليه تسمية استغراب أو نظرة شرقية إزاء الغرب .

**طوميش :** سأقول لك الأتي : عندما قام علماء الحملة الفرنسية بمسح ووصف مصر التي غزاها نابليون كانت هذه الدراسات علمية تماماً ومع ذلك كان أصحابها من رجال الاستشراق ... كانت دراسات علمية بالأرقام والإحصاءات والأمتار وكميات المياه الموجودة في النيل ... هؤلاء العلماء أطلق عليهم أسم مستشرقين . ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن العرب الذين يدرسون الغرب من وجهة نظر علمية وليست عاطفية كما في الروايات .

□ إذا كنا نتحدث عن دراسات جغرافية تتعلق بمسح الأراضي أو ما شابه ذلك فلا أعتقد أن ثمة اختلافاً لكن عندما يكون المجال هو دراسات متعلقة بفهم عادات وأفكار ، وقلادة ، ونخب وثقافة بشكل عام فإن كلمة " علمية " تصبح قلقة وغير محددة المعالم في هذا السياق . فعندما أدرس قضية اجتماعية معينة في الغرب من وجهة نظر ثقافي الذاتية — وليس من وجهة نظر كونية مطلقة — فهل تكون مثل هذه الدراسة في تصورك غير علمية ؟

**طوميش :** إذا أخذنا مجموعة اجتماعية معينة في فرنسا . كيف يمكن أن ندرسها ؟ لدينا على الصعيد التاريخي مناهج تحليل ومعالجة . ولدينا على الصعيد الاجتماعي مناهج أخرى متطورة للتحليل والدراسة . وعلينا أن نعتمدها أما إذا فحص الإنسان تركيب مجموعة اجتماعية وفقاً لحسده الخاص فإن ذلك سيكون أقرب الى الرواية أو الشعر . أما إذا طبق المناهج الغربية المعاصرة في دراسة هذه المجموعة الاجتماعية فإن الدراسة ستكون مختلفة الى حد بعيد عن طريقة الحس أو الضرب على الطاولة لاثبات أن الأمور هكذا تسير ...

□ إذا ما الفرق بين الباحث العربي والباحث الفرنسي في هذه الحالة ؟ وما هو دور اختلاف الثقافات هنا ؟

**طوميش :** الباحث الفرنسي قد يكون ذاتياً أيضاً في أبحاثه . بمعنى أن هناك باحثاً قد يدرس مجموعة اجتماعية فرنسية انطلاقاً من مشاعره الخاصة ، انطلاقاً مما يجب وما لا يجب . هذه أمور ذاتية لكن مناهج الدراسات المقارنة تضع الباحث أمام تواريخ محددة ووقائع محددة تمكننا من مقارنة الدراسات التي أنجزت عن هذه المجموعة مع الدراسات التي أنجزت عن مجموعات أخرى

. وهنا يمكن أن نعرف كيف حدثت الأشياء على هذا النحو وليس على أي نحو آخر . أما غير ذلك فلن يؤدي الى أن تكون هناك مقارنة ممكنة اذ سيدرس كل على طريقته ووفق مزاجه الخاص فهناك اختلاف كبير بين اعتماد الأرقام والإحصاءات وترتيب المعارف وبين الاندفاعات والأهواء الخاصة للباحث ...

بالنسبة للباحث العربي ، من الجيد أن يعطي مشاعره عن المجتمع الفرنسي الذي يدرسه لكن في هذه الحالة يكون بحثه أقرب الى الرواية أو المقالة. مارون عبود مثلاً وغيره من الكتاب فعلوا ذلك لكن انطلاقاً من اللحظة التي نريد فيها أن ندرس مجتمعاً فإنه ينبغي علينا أن نتبنى خطة دراسة أو منهجاً يسمح بالمقارنة مع دراسات أخرى على مجتمعات أخرى مما يسمح بتتابع المعرفة. هذه هي فائدة المناهج. المناهج ليست من أجل أن تمنعنا عن التفكير بل أنها موجودة لتنظيم تفكيرنا ، وتساعدنا على معرفة أن الفكر الذي نعتمده ينبغي أن يكون مدعوماً بتحليل اجتماعي ، تاريخي ومدعوماً بأرقام وإحصائيات وهو ما يسمح لنا برؤية أكثر شمولاً .. هذه هي فائدة استخدام المناهج الحديثة.

❏ كيف تفسرين إذاً أن هناك باحثين من اليابان أو إنكلترا عندما يدرسون المجتمع الفرنسي باستخدام المناهج ذاتها فأهم ينتهون أحياناً الى نتائج مختلفة عما وصل إليه أقرانهم من الباحثين الفرنسيين .

طوميش : هذا مثال جيد يوضح أن المناهج الحديثة لا تخيف هؤلاء الباحثين ولا تعوق حركتهم في البحث.

❏ لكن كيف تفسرين هذا الاختلاف رغم ثبات المناهج المختلفة ؟ هل يأتي هذا الاختلاف من واقع اختلاف الثقافات التي ينتمي إليها الباحثون ؟

طوميش : ينبغي أن نعرف أولاً فيما هم مختلفون ؟ وماذا يعني أن نتائجهم مختلفة ؟ هذا يعني أنهم شاهدوا أشياء لم يشاهدها الباحث الفرنسي ، وربما هناك آخرون لهم إسهامات جديدة عائدة لحساسية خارجية وهو ما نأمل من الباحث العربي أيضاً ، أي عندما يتجاوز البعض مرحلة الحسد، وطريقة أحب هذا ولا أحب ذاك والاتجاه نحو رصد الواقع بصورة عملية تعتمد على

الأرقام والإحصاءات وفحص المعطيات المختلفة وتدرس العلاقات بين هذه المعطيات التي تسمح بإنجاز عمل يمكن مقارنته بأعمال أخرى لباحثين آخرين .

□ في العادة يقال أن المناهج الحديثة تتضمن جانباً تقنياً يتعلق بطرق الإحصاءات وجمع المعلومات وتبويبها ، وجانب آخر يمكن أن يطلق عليه نظام التفسير أو التحليل أو الأيديولوجية ما أريد أن أتساءل عنه : هل يطبق الباحث العربي نظاماً من التحليل أو التفسير ينبع من ثقافته الذاتية ومقوماتها أم لا؟ ولا أقول أن عليه أن يهمل الأرقام والإحصاءات والوقائع ويستبدلها بمشاعره الذاتية وأهوائه الخاصة ١٩

طوميش : نعم الباحث العربي يصل في أحيان كثيرة الى تكوين طريقة خاصة به في التحليل. مثلاً في مجال تحليل النصوص الأدبية نجد ناقدة أدبية مثل خالده السعيد وصلت إلى إبداع منهج لمعالجة وتحليل النصوص الأدبية والشعرية العربية بصفة خاصة ، وهي طريقة صالحة وملائمة تماماً وتدرس في الجامعة اللبنانية ولا يوجد أي سبب للنظر إليها على أنها أقل أهمية أو أقل جودة من مناهج التحليل الأدبي في فرنسا... لكنني أقول أنه حتى القرن التاسع عشر لم تكن لدينا مناهج تتصف بالقدرة على الإقناع بل كان السائد هو الكلام الجميل البديع ، المزخرف الذي لا يمكن ان يقنع أحداً سوى صاحبه بينما القضية تكمن في العثور على حجج تسمح بإظهار عملية البرهان وفقاً لوقائع ومعطيات مقنعة للجميع .

□ وبعد القرن التاسع عشر هل اكتشفنا مناهجنا في البرهان والإقناع أم أننا استوردنا ' مناهج الغرب وقلدناها ؟

طوميش : عندما كان طه حسين يدرس في الأزهر كان يدرس التقليد وعندما جاء الى باريس كان يمارس التقليد أيضاً ثم وجد صوته الخاص بعد ذلك .. وهكذا من الطبيعي أن يفهم المرء أولاً المناهج الحديثة دون أن يمارس تقليداً غريباً لها . أي أن يعرفها ، يعمقها في أبحاثه لكن عندما يصل الى مرحلة استيعاب هذه المناهج والتفكير فيها يصل بالضرورة الى اكتشاف منهجه الخاص . وهو ما يحدث دائماً بالنسبة للطلاب العرب الذين يأتون للدراسة في الجامعات الغربية ثم يعودون الى بلادهم وتدرجياً يتوصلون الى مفاهيم تحليل خاصة بهم يوجد هذا في مجال تحليل



الشعر ، تحليل الرواية بدأت أيضاً تمتلكون هذا المجال . لكن الأساسي أن يتم تجاوز هائي للمرحلة الصحفية أي أن يكتب ناقد عن مسرحية ، فيقول كان الجمهور جذاباً وصفق كثيراً وأن المسرحية كانت رائعة لكنه ينسى الحديث عن المسرحية ذاتها... .

□ في هذه القضية بالتحديد — أي اكتشاف مناهج تحليل خاصة بنا وتنتمي لثقافتنا — ألا تكونين متفائلة أكثر مما أسفر عنه الواقع العملي في مجال الأبحاث والدراسات لدينا ؟

طوميش : ربما لأنني لدي الخبرة وأرى أن الطلاب — الذين صاروا أساتذة الآن في جامعات عربية ، وهم على صلة دائمة بي ، يعلمون الطلاب العرب تعليماً جيداً ومقنعاً ، يعلمونهم كيف يمكن لهم أن يقرءوا نصاً عربياً .. لكل واحد منهم منهجه الخاص ، لكن من الهام في تصوري أن لا نطور منهجاً مثالياً بعينه بل عدة مناهج وفقاً للموضوعات المدروسة لهذا أحياناً تكون هناك قراءات مختلفة للنص ذاته . البعض يدرس النص من منظور نفسي أو اجتماعي أو السني ، لكن في كل معالجة ينبغي تطوير البراهين . وهذا التطوير أو التنمية للبراهين هو ما أسميه المنهج . والتطوير في الحجج والبراهين ليس دائماً هو ذات الشيء بل يتم ذلك وفقاً للنص الذي نعمل عليه ، وبتنوع النصوص تتنوع المناهج أيضاً .

□ من الملاحظ أن حديثك السابق يركز على " المناهج " بوصفها أدوات إجرائية تتنوع مع تنوع موضوعات البحث ، ولا يلاحظ في حديثك تركيزاً على فلسفة هذه المناهج ؟

طوميش : في الواقع لا أعرف شخصياً ما هو المقصود بفلسفة المناهج ؟

□ أعني " العقلية " التي تبقى حاضرة أثناء تطبيق الأدوات الإجرائية وبحث ظاهرة أو قضية ما في مجال العلوم الإنسانية .

طوميش : بالطبع عندما يأتي أولادنا إلى الجامعات الغربية فإن لديهم بنيتهم العقلية الخاصة ، ولا أعتقد أنه في إمكان أي جامعة غربية تحطيم مثل هذه البنية لديهم لكن في الوقت ذاته على الطالب أو الباحث العربي أن يدرك المناهج الغربية من أجل أن يطور مناهجه الخاصة . وضربت سابقاً مثلاً بخالدة سعيد وأقول أدونيس أيضاً أنتج شعره الخاص في الوقت الذي أبحر فيه في الشعر الغربي . وكما يقال علينا أن نأخذ الزهور أينما كانت ونصنع منها عسلنا الخاص ، أي

فكراً عربياً دقيقاً متكيفاً مع الواقع العربي ، ومتكيفاً مع الحاجات الاقتصادية العربية .. لـدي  
الثقة كبيرة في هذا الاتجاه ونحو الخروج نهائياً من آثار عالم القرون الوسطى .

**بیر تبه**

**ولماذا لا "يستغرب" العرب ؟**



## بيير تيبه

### ولماذا لا "يستغرب" العرب ؟

بيير تيبه أمضى أكثر من نصف قرن في دراسة وتدريس الفلسفة العربية الإسلامية وهو معروف في الأوساط الجامعية والطلابية أكثر من الأوساط الإعلامية إذ جعل من تدريس الفلسفة شغلته الرئيسي وقد اعد مجموعة كبيرة من الطلاب العرب والمسلمين أطروحاتهم الجامعية تحت إشراف وإدارة هذا الأستاذ الذي يعتز كثيرا بثقافة البحر الأبيض المتوسط وبالجزور الثقافية المشتركة التي تربط الشعوب والأمم . هنا نص الحوار الذي دار معه في مكتبة في جامعة السوربون في باريس.

□ كيف تفسر تصاعد الخوف من الإسلام في الغرب هذه الأيام ؟ وهل هو خوف مبرر في نظرك أم أن هناك تطرفا غير مفهوم ؟

تيبّه : اعتقد أولا أن الناس في البلاد الأوروبية قد خافوا من الفتوى التي صدرت في حق سلمان رشدي ثم تسليمه نسرين كذلك ساعد ما يحدث في الجزائر على تعميق هذا الخوف فهناك الاغتيالات التي تحدث كل يوم تقريبا ربما ليست كلها من فعل الجماعات المتطرفة غير أن ما يحدث في الجزائر من تدمير المدارس ومنع الطلاب من دخول الجامعات يجعل الناس يفكرون كثيرا في هذه الأمور على الرغم من أن الإسلام ذاته يطالب الإنسان بالبحث عن العلوم ولو في الصين أضف إلى ذلك التحركات الاصولية الناشئة حديثا في فرنسا .

□ هذا الخوف هل هو مبرر في نظرك إذن ؟

تبييه : في بعض منه

□ ألا توجد مسئولية للبعض هنا عن نشر هذا الخوف ؟

تبييه : بالطبع هذا الخوف يختلف في درجته ومداه بين الطبقات الاجتماعية فالذين لا يملكون ثقافة عالية يمكن أن يغالوا في مخاوفهم وليس مصادفة أن اليمين المتطرف بقيادة "لوبيس" يجد صدى لدى الطبقات العاملة في هذا المجال لكنني اعتقد أن مصدر هذا الخوف يعود في جزء منه إلى أن بعض المجتمعات العربية الإسلامية تخلط بين الدين والسياسة وفي تصوري أن هذا انحراف عن الفهم الصحيح للإسلام فهذا الخلط بين الاثنين في اعتقادي لا يتفق مع حقائق التاريخ ولا مع روح الإسلام ذاته .

□ أمضيت نصف قرن تقريبا في دراسة وتدريس الفلسفة العربية والإسلامية. نريد أن نعرف أولا كيف بدأ هذا الاهتمام من جانبك وكيف تطور عبر هذه السنين . وما هي الأسباب التي دفعتك حقا لقضاء نصف قرن في دراسة ثقافة وفلسفة مغايرة لتلك التي تنتمي إليها ؟

تبييه : في الواقع لا يوجد أي سبب يجعلني لا اهتم بدراسة الحضارة العربية الإسلامية فانا ولدت ونشأت في قرية فرنسية قريبة من مدينة بواتيه ، وهي مدينة لها تاريخ قديم مع عالم الشرق كما أن هناك قرابة فكرية بين الثقافة الاغريقية اللاتينية والعربية والاطالية والفرنسية وبالتالي هناك وحدة في الأصول والحدود بين الثقافات نحن اخوة قد نختلف احيانا لكن جذورنا تبقى واحدة دائما وهذه الوحدة الثابتة في ثقافة البحر المتوسط والعزيرة على قلبي، يتم تجاهلها في اغلب الاحيان تحت وطأة العقائد والايديولوجيات التي هي في نظري عناصر عارضة امام الجذور الثقافية المشتركة والمستقرة اما في ما يتعلق ببدايات اهتمامي بالفلسفة العربية والإسلامية فيعود ذلك إلى اهتمامي بفلسفة اسبينوزا التي كنا ندرسها ونحن شباب في الجامعة . في هذا الوقت ادركت أن لاسبينوزا افكارا قريبة من افكار افلاطون . وتساءلت كيف وصل اسبينوزا إلى قراءة افكار افلاطون ووجدت انه قرأ اعمال موسى ابن ميمون الذي كان يكتب بالعربية فقررت آنذاك أن ادرس اللغة العربية وبدأت بدراسة النحو العربي ثم عملت سنوات عدة في

مدرسة اللغات الشرقية مع ريجيس بلاشير وحكمت هاشم وهو مترجم سورى انجز ترجمة " ميزان العقل " للغزالي .

□ هناك نقد متصاعد في بلاد الشرق يشكك في طبيعة الاسباب التي تدفع باحثين غربيين إلى قضاء سنوات عديدة في دراسة لغات وحضارات ومجتمعات الشرق والاسلام . كيف ترى انت هذا النقد الموجه إلى الاستشراق حول نواياه واغراضه الظاهرة والباطنة ؟

تبييه : اولاً الاستشراق لا ينحصر في نطاق دراسة الثقافة العربية والاسلاميه بل يمتد بحال اهتماماته من اليابان إلى المغرب ومن سيبيريا إلى اثيوبيا . ينبغي أن نحدد الدائرة التي نتحدث عنها عندما نشير إلى الاستشراق . بالنسبة إلى ما يقال عن نوايا هؤلاء المستشرقين وان لديهم اهدافا سياسية معينة، لا انكر أن بعضاً من هؤلاء المستشرقين خدموا في نطاق هذا الصراع الاقتصادى والعسكرى والسياسى السائد على سبيل المثال لورانس العرب وربما ايضا لويس ماسنيون . لكن هؤلاء كانوا ظواهر نادرة . اما اغلب الباحثين الذين اهتموا بالثقافة والدين والادب والفن والسياسة والتاريخ في البلاد الناطقة باللغة العربية فقد كانوا على درجة واضحة من التعاطف مع موضوع دراستهم . واعتقد انه لا يمكن أن يقوم باحث بعمل له مغزى حقيقى ما لم يكن لديه نوع من التعاطف مع موضوع دراسته . وبالتالي ، ارى أن تعميم النقد ازاء الاستشراق والمستشرقين هو محاكمة سيئة لجهود علميه لا يمكن انكار اهميتها .

□ هناك وجهة نظر ترى أن ابحاث المستشرقين ليست على هذا القدر من الدقة وان دراسة الشرق من خلال الشرقيين انفسهم قد تكون اكثر دقة وجدوى . كيف تنظر إلى وجهة النظر هذه ؟

تبييه : وجهة النظر هذه ، يطرحها البعض بصورة اخرى ومفادها : لا يمكن أن ندرس الاسلام ما لم نكن مسلمين . اعتقد أن هذا موقف غير صائب واعتقد ايضا أن النظرة من الخارج إلى ثقافة ما قد يكون لها ما يميزها اكثر من النظرة إلى هذه الثقافة من داخلها . فالنظرة من الخارج تحث المرء على التساؤل دائما ، بينما النظرة من الداخل ، لانها اعتادت هذه الاشياء والظواهر، فإنها لا تجد نفسها مدفوعة إلى التساؤل حول ماهيتها .

□ حصيلة عمل الاستشراق المعاصر تنظر إليها إذاً على أنها عمل ايجابي ؟

تبييه : نعم انا اعتر كثيرًا بما انجزه الاستشراق وارفض الاعتقاد بان جميع المستشرقين كانت لديهم نوايا سيئة . وفي الوقت عينه ، لا اتردد في نقد هؤلاء المستشرقين اذا كان الامر يتطلب ذلك .

□ هل نقول انك مستشرق ام انك تفضل لقب بروفسور في الجامعة يهتم بتدريس الفلسفة العربية والاسلاميه ؟

تبييه : في العمق ، كل باحث هو مستشرق بمعنى أن البحث هو دائما محاولة لمعرفة ما نجهله . كل باحث هو رحال في صحراء ، هو دائما في اراضي اجنبية . وموضوع الباحث هو دائما شرقه . أي ينبغي الخروج من الذات للقيام بدراسة ما . بهذا المعنى ينبغي اما تعميم تسمية الاستشراق على جميع الباحثين أو رفضها لهايا .

□ كباحث يدرس تاريخ فلسفة نحاص بثقافة غير التي ينتمي إليها ، هل تستخدم منهج دراسة له صفة العالمية ويمكن تطبيقه على أي ثقافة اخرى ، ام ترى أن المنهج مرتبط بالثقافة ، وموضوع الدراسة ؟

تبييه : هل هناك منهج عالمي ؟ اعتقد انه كان حلما لدى بعض المفكرين . تصوري الخاص أن المنهج ينبغي أن يتكيف مع موضوع الدراسة وانا اتحدث هنا عن مناهج المعرفة وليس مناهج العمل أو التصنيع . ومن خلال خبرتي كمشرف على اعداد اطروحات الطلاب العرب ، اشير إلى أن هناك مسافة شاسعة بين دراسة منهج وتطبيقه لدى كثير من الذين يعدون رسائل الدكتوراه .

□ بالنسبة لك ، ما هي مقومات هذا المنهج ؟ وفي أي مجالات يكون له صفة العالمية ؟ وفي أي مجالات يكون له صفة المحلية ؟

تبييه : اذا بحثت عن معرفة موضوع محدد في المكان والزمان ينبغي أن احدد اولاً التساؤلات التي ابحت عن اجابة عنها ومن خبرتي في الإشراف على أطروحات الطلاب اميز بين الباحث الجيد



والباحث الردئ .. انطلاقا من هذه القضية . فكثير من الطلاب يأتون إلى ويقولون : " نريد أن نعد اطروحة دكتوراه " . دون أن يملكوا سؤالا محددا يريدون الغوص في الاجابة عنه والحال أن اول مادة في المنهج هي أن يكون هناك تساؤل وتحديد ابعاد هذا التساؤل له اهمية كبرى في مجال البحث في نطاق العلوم الإنسانية ثم ينبغى ايضا التساؤل عن التاريخ وكيف يتبع الحاضر المضى في الظاهرة التي ندرسها وادراك تلك الطريق التي يسلك بها الماضى في الحاضر تكون في اغلب الاحيان متوقفة على عناصر صعب الامساك بها لكن يمكن البحث عنها في تلك الاثار المستقرة في الماضى وهى النصوص واذا تحدثت هنا عن المنهج كمؤرخ للفلسفة فاني اشد على ضرورة قراءة النصوص الاصلية .

وهنا اعيب على الطلاب العرب وبعض الباحثين أنهم يعيدون اخذ افكار شائعة من دون العودة إلى النصوص الاصلية ، ينبغى قراءة النصوص الاصلية للامساك بالمعنى الحقيقي لكل كلمة وتصور مسار هذا المعنى من الماضى إلى الحاضر . وهذا العمل المهم والجوهري يساعد في فهم أفضل لموضوع البحث فاحيانا يتغير معنى الكلمات مع الزمن ولهذا من الضروري عندما يقرأ الباحث نصا قديما أن يفكر في تطور معنى الكلمات وان يقارن المعنى القديم للكلمة بالمعنى الشائع اليوم .. ينبغى ايضا أن ننظر إلى الظاهرة التي نبحثها من الخارج لرؤية ما بداخلها وان نقارن اثار نصوصها مع نصوص مختلفة لخطابات مختلفة عن الفترة ذاتها باللغة عينها وفي السياق عينه اذا امكن ذلك فلا يوجد في اعتقادي منهج فعال اذا لم تكن هناك روح نقدية تعتمد على المقارنة بهدف الوصول إلى النتيجة أو الحكم الاقل سوءا والاقل ابتعادا عن الواقع والحقيقة وتلخيصا لما سبق اقول أن ما هو ضروري في مسألة المنهج هو أن نحدد أولا الاسئلة وان تكون هناك روح نقدية وفيما يتعلق بالباقي فان المنهج يتبع موضوعه لا ينبغى أن يكون هناك منهج يدعى انه يملك حقيقة مطلقة أو أن يكون في حالة استعلاء على موضوع البحث .

□ هل تعتقد أن هناك استغرابا عربيا موازيا للاستشراق الغربي ؟

تبييه : من الطبيعي أن يكون هناك استغراب في الشرق ومن الضروري أن يكون الهدف هو معرفة افضل وادراك افضل للغرب هناك باحثون من امريكا يتعمقون في تاريخ العصور الوسطى الفرنسيه ولماذا لا يكون هناك باحثون من الشرق تكون لهم اهتمامات متشابهة ، مثل هذا

الاهتمام في تصوري مفيد للجانبين ما الذي يمنع أن يأخذ باحث عربي موضوعا لدراسة ظواهر خاصة بالمجتمع الاوروي القديم والوسيط والمعاصر ربما يواجه مثل هذا الاستغراب بمقاومة من السلفيين لانهم يبحثون عن الدفاع عن خصوصية ثقافتهم في مواجهة هيمنة غريبة لكنني لا اعتقد أن طريقتهم هي الطريقة المثلى لتحقيق ما يهدفون اليه فبدلا من الانكفاء على الماضي وانكار التاريخ . من الافضل تكوين جيل من المستعربين العرب يستطيعون بصورة جادة الحفاظ على اصالتهم واختلافهم اما الدعوة السلفية التي ترفض الاخر فهي في تصوري تتضمن جوانب انتحارية وتمثل خروجاً عن التاريخ بينما اذا قام الشرقيون بانشاء استغرابهم فانهم في هذه الحالة سينقذون هويتهم ويدخلون التاريخ .

**جان جوليفيه**

**نقد الاستشراق ليس بريئاً !!**



## جان جوليفيه

### نقد الاستشراق ليس بريئاً !!

جان جوليفيه أحد المتخصصين البارزين في فلسفة العصور الوسطى بشقيها المسيحي والإسلامي. وكان من أوائل الباحثين الأوروبيين الذين اتجهوا إلى دراسة اللاهوت المسيحي من خلال التركيز على قضايا النحو والمنطق. ولم تكن أطروحته الرئيسية "اللغة واللاهوت لدى أبيلارد" بمعزل عن هذا التوجه الجديد في دراسة فلسفة وفلسفة العصور الوسطى.

بيد أن اهتمامه بدراسة اللاهوت المسيحي لم يمنعه من الاهتمام بفلسفة الإسلام وكان صاحب نظرة مغايرة للكثيرين من أقرانه في هذا الشأن. لم يتوجه جوليفيه نحو دراسة فلسفة الإسلام لمعرفة، أو الخدمة، الدراسات الخاصة بالفلاسفة اللاتين بل أصر على أن يدرس الفلسفة العربية كما هي وليس من منظور وظيفي كما هو شائع في كتابات أغلب الدراسات الغربية.

أثمر اهتمام جوليفيه بالدراسات العربية والإسلامية كتاباً هاماً عن الفيلسوف العربي "الكندي"، ويعتبر من الكتب النادرة باللغة الفرنسية عن هذا الفيلسوف العربي الذي ينظر له كأول فيلسوف عربي والذي فتح الطريق أمام الآخرين من بعده.

كيف جمع جان جوليفيه بين شقي الفلسفة في العصور الوسطى، المسيحي والإسلامي؟ وكيف أحاط طريقه نحو الدراسات العربية الإسلامية؟ وما هي رؤيته لعملية استخدام الفلسفة

المسلمين في أغراض بعيدة عن منطق البحث العلمي ؟ وما هي المناهج الملائمة لدراسة فلسفة العصور الوسطى ؟ وهل تكون هي ذاتها عندما ندرس الفلسفة المسيحية أو الفلسفة الإسلامية ؟ حاورنا جان جوليفيه ، في إحدى مقاهي ساحة السوربون ، عن هذه التساؤلات ، وغيره في نطاق حوار الاستشراق الذي أجريناه مع المتخصصين الفرنسيين في مجالات مختلفة من الاهتمام بالشرق لغة وتاريخاً واستراتيجية وفلسفة

□ لماذا التوجه نحو دراسة لغة وحضارة وأديان ثقافات أخرى غير الغربية ؟

جوليفيه : لكل باحث ظروفه الخاصة. بالنسبة لي بدأت اهتمامي أولاً بدراسة العصر الوسيط اللاتيني لكن أتيت لي فرصة البقاء في الجزائر مدة ثلاث سنوات، فانتهزت هذه الفرصة في دراسة اللغة العربية وبما أنني أهتم بالتاريخ في العصر الوسيط بشكل عام، وأعلم كذلك أن هناك تاريخاً غنياً باللغة العربية في مجال الفلسفة، من هنا يمكن القول أن طريقي نحو تاريخ وثقافة وفلسفة حضارة أخرى غير العربية بدأ على هذا النحو البسيط. لكن هذا التوجه لم يتضمن تخلياً عن مجالي الأصلي وهو دراسة الفلسفة اللاتينية في العصر الوسيط بل صار لدي بحث مواز لها..

أتذكر الآن ما قاله لي هنري كوربان، في فترة البدايات، من أنني سأتمزق بين المجالين وأني عندما أدرس هذا الجانب سأجد نفسي ميالاً إلى الجانب الآخر والعكس أيضاً ولكنني في النهاية حزمت أمري ونظمت أموري وجهدي بين دراسة المجال اللاتيني والعربي في آن واحد.

وفي فترة البدايات كان الأساتذة من مؤرخي الفلسفة، في أغلبهم، يرون أن أهمية معرفة الدراسات العربية تكمن في أنها تؤدي إلى معرفة الفلاسفة العرب الذين ترجموا إلى اللاتينية من أجل معرفة وخدمة الفلاسفة اللاتين، توما الأكويني وغيره، بالطبع تضاعف عدد هؤلاء الأساتذة الآن. لكن منذ البداية لم يكن هذا تصوري للأمور. كنت أدرس الفلسفة العربية كما هي وليس بهدف آخر.

قمت بدراسة كل مجال في حد ذاته وانطلاقاً من نصوصه الخاصة. ولم أجعل أبداً الفلسفة العربية تابعة أو خادمة في دراسة الفلسفة اللاتينية. ومنذ ذلك وأنا أحافظ على هذا التوجه، عندما أدرس مجالين فأنتني أدرس كل منهما عبر مكوناته وقيمه الخاصة.

بالطبع ما قمت به كان مخالفاً للسياق العام، في فرنسا وفي دول أوروبية أخرى، فدراسة اللغة العربية ومجالها، لدى علماء اللغة والاجتماع والسياسة، كان يتم أحياناً، في إطار سياسة خارجية أو استعمارية. وكنت أعرف، شخصياً، في الجزائر بعض الأساتذة لا يحبون تماماً العرب ولا اللغة العربية، عرفت كذلك أستاذاً فرنسياً للغة الألمانية لم يكن يحب الألمان ولا اللغة الألمانية. بالطبع الوضع الآن قد تغير إلى حد بعيد، لكن السياسة الخارجية ومتطلباتها بالنسبة لمؤرخ الفلسفة هي دائماً أقل بالمقارنة مع عالم الاجتماع أو عالم السياسة من البديهي أن دراسة الفارابي أو ابن سينا أقل تعقيداً من دراسة هياكل وأنظمة دولة بترولية!

□ طالما جاءت سيرة الفارابي هل كنت تدرسه كما كنت تدرس توما الأكويني .. ممن خلال المنهج ذاته ؟

جوليفيه : نعم، أستخدم المنهج العلمي، بدون أي خلفية مسبقة.

□ لماذا إذاً يتصاعد هذا النقد الموجه للاستشراق والمستشرقين ؟

جوليفيه : هذا يفترض رؤية الأمور من جانب العرب وكيف ينظرون إلى ما يسمى بالاستشراق. وربما يكون من المفيد طرح تساؤلات حول إذا ما كانت هناك آراء مسبقة لدى العرب تأتي ليس فقط من الحاجة إلى الرد على سياق استعماري ثقافي وإنما لأن بعض العرب يرون من الأسهل الهجوم على الغرب ونقده أكثر من نقد الأوضاع داخل بلادهم، من المحتمل أن يكون هذا أحد أسباب هذا النقد، ولا أقول أنه يحتوي كل الأسباب. وفي تصوري إذا لم يكن الغرب بريئاً فإن العرب، في نقدهم، ليسوا أبرياء كذلك.

بالطبع الاستشراق السياسي، والدراسات الموجهة سياسياً مازالت قائمة، وإن بصورة أقل، إنها مسألة معقدة لأنها تعتمد على عوامل عديدة ومختلفة. المسألة الآن، بالنسبة لي، هي معرفة إذا كان الاستشراق اليوم يمكن أن يقدم شيئاً جديداً للبلاد العربية وفي الحقيقة أنتم الذين يمكنكم

الإجابة على ذلك. لكن دعني أقول لك شيئاً لا يتعلق فقط باللغة العربية وعالمها. هل تعرف أن الأساتذة الفرنسيين يشيرون إلى طلابهم الذين يدرسون العصر الوسيط بالاستعانة بمعاجم أعددها ألمان ! هل تعلم أن أول دراسات هامة في العصر الوسيط عن الأدب البروفنساوي قام بها ألمسان. بتعبير آخر أريد القول مهما كان أصل أو موطن منتج الأعمال الهامة التي تغير مجرى الأشياء، لا يمكن لنا أن نتجاهلها. لابد من النظر في هذه القضايا وفقاً لمنطق ينظر إلى كل حالة نظرية مستقلة وليس بشكل عام.

□ إذا عدنا إلى مسألة المنهج أو المناهج هل تعتقد أنه يمكن تطبيقها في الشرق كما في الغرب أم أن لكل ثقافة أطرها ومعاييرها الذاتية التي تفترض رؤى وملاحم معينة في طرق التناول والمعالجة ؟ هل تدرس، وأكرر السؤال، الفارابي وموسى ابن ميمون وتوما الاكوييني بنفس الطريقة ؟

جوليفيه : ربما ليس بنفس الطريقة لكن بالقطع بنفس الروح. لابد أن أشير قليلاً إلى وضع الدراسات الفلسفية العربية في الجامعات الفرنسية .. لا يزال هناك من يبحث دائماً عن المصدر الإغريقي لهذه الفلسفة العربية. وأنا لا أميل كما ذكرت إلى هذه الطريقة، ما أفكر فيه وما أعتقد أنه ينبغي تناول، أي ثقافة، بنفس الروح، مهما كانت أصالتها وهياكلها الخاصة وإشكالياتها العامة. لا ينبغي أن نثنيها على شيء آخر. أو أن نبحت داخل كل نص عربي عن أصله الإغريقي.

□ لكننا ، في كثير من الأحيان ، نجد أغلب الباحثين والمؤرخين لتاريخ الأفكار ، لا يكتفون بالعودة إلى مجرد قراءة النصوص بل يصفون عليها تفسيرات وتأويلات بعيدة كل البعد عن منطق وفضاء هذه النصوص. خذ نموذج الاحتفالات التي جرت في فرنسا بمناسبة مرور ( ٨٥٠ ) سنة على ميلاد الفيلسوف العربي "موسى بن ميمون". فماذا كانت حصيلة هذه الاحتفالات أو القراءات؟ المحصلة النهائية أن الفيلسوف العربي "موسى بن ميمون" لم يعد عربياً ولم يعد نتاجاً للمجتمعات العربية الإسلامية التي عاش في ظلها ، ولم تعد ثقافته عربية إسلامية وإنما كان عبر هذه القراءات يهودى فقط ونموذجاً للثقافة اليهودية ونطاقاً باسمها فقط مع اعتراف شكلى في نهاية القراءات بأنه مدين بشيء ما



للفلاسفة الإسلاميين مع إسترداد هذا الإعتراف الشكلي بالإشارة إلى أنه بمائل "توما الاكويني" في علاقته بالحضارة العربية الإسلامية وأن محاولته للتوفيق بين الدين والفلسفة ليست وليدة حركة الفكر في المجتمع العربي الإسلامي ودرجة تطوره وإزدهاره بل وليدة لقاء بين اليهودية والعقل الغربي ، وأن "موسى بن ميمون" في محاولته تلك كان يتابع مساهمته "فيلون السكندري" من قبل، وما سيفعله فلاسفة ألمان في القرن العشرين. وكان المحيط الإسلامي الذي ظهر فيه فيلسوفنا لا وجود له !!

جوليفيه : بالطبع لا أختلف معك في هذا الطرح ، ولا يمكن لمن يقرأ النصوص جيداً إلا أن يرى أن الفلسفة اليهودية في العصر الوسيط إنما تقع في وسط إسلامي هذا أمر مؤكد. أنا أوافق على ما ذهب إليه ، وأن هناك أشياء أخرى غير لقاء اليهودية بالعقل اليوناني. هناك الإسهام العربي الإسلامي ، هناك الإسهام المسيحي اللاتيني

□ ما هي خطوات المنهج الذي تتبعه عند دراسة الفكر في العصر الوسيط سواء كان إسلامياً أم مسيحياً ؟

جوليفيه : أحاول البدء بفهم ما تقوله النصوص. ومتابعة كل نص كلمة، كلمة، قراءة كل جملة ومعرفة المعنى المقصود منها، وثانياً أبحث عن السياق العام الذي ظهر فيه هذا النص، السياق القريب والبعيد، مكانة الكتاب في مجمل أعمال المؤلف، مكانة المؤلف في عصره وهذه الطريقة يمكن أن نصل إلى فهم النص في إقليميته الخاصة وعبر إشكاليته الخاصة، إنها طريقة تبحث في كل مرة عن إيصال التفاصيل إلى الصورة العامة والعكس كذلك.

وما أقوله هنا هو كشف عن طريقي الخاصة في التفكير. أنا من الذين يعتمدون على النصوص، ويعودون إليها من خلال قراءة دقيقة.

□ هل لثقافة الباحث، ومحيطه الخاص، بعض الأثر في توجيه بحثه إلى حد ما ؟

جوليفيه : نعم يحدث هذا، لا يتمكن الباحث من التخلص نهائياً من ثقافته الموروثة. وهناك دائماً بعض الأشياء تبقى عن وعي أو غير وعي. لكننا نحاول قدر الإمكان الإفلات من ذلك.

□ لماذا لا يوجد استغراب عربي في مقابل استشراق غربي، تساؤل يردده البعض هنا هل لديك ملامح إجابة عن هذا التساؤل ؟

جوليفيه : لا أعرف بقدر كاف المجتمعات العربية كما أنني لست ملماً بالفكر العربي المعاصر .. هل لدى العرب فضول وتطلع نحو الآخرين. لا أعرف ذلك بصورة جيدة. لكني لا أميل إلى الانغلاق في أي صورة من صوره. ولدينا في فرنسا، في فكرنا السياسي دعوات للانغلاق تُجدها عند "موراس" و"باريز"، وهو انغلاق ليس موجهاً فقط ضد العرب أو المسلمين وإنما ضد الألمان وغيرهم من الشعوب الأوروبية .. هذا تراث موجود لكني لا أحبه كثيراً، وأميل إلى تنوع اللغات والثقافات وفي تصوري أن ثمة ثروة هائلة في التطلع نحو الآخرين. وأعتقد أنني تعلمت ذلك من تاريخ الفلسفة عندما بدأت بإدراك هذا التاريخ كما هو وليس كما يراه له.

**الأب ميشيل لولون**  
**كم من الغربيين يعرفون الغزالي**  
**وابن خلدون وطه حسين؟!**



## الأب ميشيل لولون

### كم من الغربيين يعرفون الغزالي

### وابن خلدون وطه حسين؟!

الأب ميشيل لولون يمثل أحد الوجوه البارزة في ، الساحة الفرنسية ، بمواقفه وكتاباته ونشاطاته السياسية والدينية والاجتماعية . وهو من الأصوات القليلة التي تترفع من وقت لآخر للمطالبة بإعادة نظر في الصورة المشوهة للإسلام والمسلمين في الأوساط الإعلامية والسياسية في عواصم الغرب .

وعن معرفة دقيقة بكتابات هذا الأب وبعض المؤتمرات التي شارك بها يمكن القول أن نزعته الإيمانية مسؤولة بشكل أساسي عن نظراته المتعاطفة مع الإسلام والمسلمين وأملت عليه مبدأ احترام الحقيقة حتى مع المغايرين لمحتوى نزعته الإيمانية . وبدون تردد يمكن أن ندرج الأب لولون ضمن دائرة المؤمنين الذين يؤثر إيمانهم بشكل إيجابي على ما يطلقون من أحكام ، وهو شيء أصبح نادر الوجود في هذه الأيام سواء لدى المؤمنين أو غير المؤمنين .

أمضى الأب لولون أكثر من ربع قرن في تونس ، التي أحبها كثيراً ، وهو يعرف الحياة العربية والإسلامية في تفاصيلها الكبرى والصغرى ، وأسس علاقات مع كثير من الأفراد والمؤسسات والجامعات التي تكن له الشدة والاحترام برغم وجود الاختلافات والتباينات في الآراء والمواقف .

عمل الأب لولون متحدثاً باسم سكرتارية الكنيسة الفرنسية للعلاقات مع الإسلام (١٩٧٥-١٩٨٠) كما عمل مستشاراً للفاتيكان في دائرة العلاقات مع الأديان الأخرى ، وله مجموعة من الكتب أهمها : "تعرفت على الإسلام" ( حصل على جائزة الصداقة الفرنسية العربية "١٩٧٦" ) "من أجل حوار مع الملحدين" ، "والإسلام والغرب" ، "حرب أم سلام في القدس" ، وأخيراً "الكنيسة الكاثوليكية والإسلام" .

ومن المعروف أن الأب لولون قُدمَ إلى المحاكمة مع روجيه جارودي والقس ماثيو عام (١٩٨٢) بتهمة العداء للسامية في أعقاب انتقادهم للغزو الإسرائيلي في لبنان لكن المحكمة الفرنسية آنذاك أصدرت حكمها الشهير ببراءتهم من التهم الموجهة إليهم واعتبرت أن نقد سياسة دولة مسالا علاقة له بالعداء للسامية .

تدور إسهامات الأب لولون ، بصورة أساسية ، حول فكرة الحوار الإسلامي — المسيحي التي كرس لها معظم نشاطه منذ أن كان في تونس ، ومع عودته إلى باريس نشط في تأسيس عدة جمعيات كلها تدور ، في المقام الأول والأخير ، حول الحوار الإسلامي — المسيحي بحيث يصعب أن يأتي ذكر هذا الحوار في فرنسا ، دون أن يتذكر المرء اسم هذا الأب الذي عمل في هذا المجال منذ بدايات الشباب وحتى الكهولة

وتقوم فلسفة هذا الأب على فكرة بسيطة ، أو مبسطة ، وهي أن ما بين الغرب والإسلام ليس سوى " سوء تفاهم " أو " سوء فهم " ، من جانب إلى آخر ، وأنه يكفي إبراز الحقائق حتى يسير العالم في أمن وسلام . وانطلاقاً ، من هذه القناعة ، يحاول أن يصحح الأخطاء والصور الزائفة لأقرانه ومعاصريه ، في فرنسا ، عن الإسلام والمسلمين وينتظر من يقوم ، على الضفة الأخرى للبحر المتوسط ، بعمل مماثل لما يقوم به .

وحيث أن جزءاً كبيراً من سوء الفهم هذا يعود إلى الجهل وعدم المعرفة من قبل الغرب للثقافة العربية والإسلامية وتطوراتها المعاصرة ، فإن الأب لولون يحاول تقديم هذه المعرفة بعد أن ينتقد بعنف الصورة السلبية التي تقدمها وسائط الإعلام عن الإسلام والمسلمين وتصويرها " للصحة الإسلامية " بأنها قوة تأخر وإراقة دماء .

والى جانب نقده للجهل وعدم المعرفة يركز الأب لولون ، كذلك ، على مصدر آخر من مصادر "سوء الفهم" وهو تعود الوعي الغربي على الاعتقاد والتصرف كما لو أن الحضارة الغربية هي وحدها الأكثر أصالة وعالمية ، وإن ما على الشعوب الأخرى إلا اقتفاء أثرها إذا أرادت أن تكون شعباً حديثاً وهذه المركزية الأوروبية ، في نظر الأب لولون هي التي دفعت عدداً كبيراً من الأوروبيين ، ومنهم صديقه القديم روجيه جارودي، إلى الإعلان أن الغرب مجرد عرض أو حادث وإن هناك حضارات أخرى هندية أو صينية أو إسلامية ، تملك ثروات روحية هائلة يمكن لها أن تمنح الغرب الكثير من القيم الجوهرية التي يجهلها أو يفتقدها.

\* \* \* \*

□ التقيت الأب لولون ، في إحدى مقاهي ساحة السوربون ، في الوقت الذي وصلت فيه المحاكمة الجديدة لروجيه جارودي إلى ذروتها. وكان مكن الطبيعي أن يسيطر هذا الحدث على حوارنا معه لكنني قبل أن يأخذنا الحديث في هذه القضية طرحت عليه بعض التساؤلات الخاصة بفكرة "حوار الاستشراق" ، وما أنجزته من حوارات مع أقرانه من المفكرين والباحثين المهتمين بالعالم العربي والإسلامي وبادرت الأب لولون باستيضاح عن موقفه من التساؤل الذي يطرحه البعض هنا عن غياب الاستغراب العربي في مقابل الاستشراق الغربي فقال.

لولون : في الحقيقة ، أنا لا انظر إلى الأمور من هذه الزاوية ، بل ربما أسير في اتجاه متناقض لحتوى هذا التساؤل ، أنا أرى أن الذين يتحدثون عن الإسلام والمسلمين والعرب في مجتمعاتنا يفعلون ذلك دون دراية أو معرفة حقيقية ، دعني أتساءل : كم من الفرنسيين والألمان ، حتى من بين أولئك المثقفين يعرفون بأسماء كالفغزالي وابن خلدون أو طه حسين غلى الرغم من أن القيمة الإنسانية والروحية لإنتاجهم يمكن مقارنتها بأسماء أوغسطين أو مونتاني أو كامو .. وكم من القادة السياسيين والزعماء والنقابين وحتى القساوسة قد فاجأهم ما يطلق عليه هذه "الصحة الإسلامية" في حين أنها لم تولد اليوم أو الأمس بل بدأت منذ نهاية القرن الماضي ، ولو كان القادة والجامعيون والاقتصاديون والصحافيون واللاهوتيون ، في الغرب ، قد فهموا ما تعنيه

أسماء كالأفغاني أو محمد عبده أو رشيد رضا لما فوجئوا بالصحوة الإسلامية التي برزت أمامهم في وضوح النهار بنهاية القرن العشرين .

في الحقيقة استطلاعات الرأي والمعرفة المباشرة تقول أن الشرقيين والمسلمين يعرفون الكثير عن ثقافات الغرب وآدابه وإعلامه أكثر مما يعرفه الغربيون عن بلاد الشرق والإسلام ، وأنا لا أتوهم أو أبتعد عن الحقيقة عندما أقول ذلك يكفي الرجوع إلى استطلاعات الرأي وحدها توضح حقيقة الأمر .

□ هناك في العالم الإسلامي من يتشكك في إمكانية الحوار الإسلامي المسيحي الذي تدعو إليه ، خاصة بعد المذابح التي حدثت للمسلمين في يوغسلافيا السابقة وجمهورية الشيشان ومناطق أخرى من العالم ، وبعضهم ينظر إلى ذلك على أنه حرب صليبية جديدة ضد الإسلام والعالم الإسلامي . كيف تنظر إلى هذا الأمر ؟

لولون :أقول للأسف ، في السنوات الأخيرة هناك ضحايا من كل الجهات ، هذا صحيح لكن هذا الأمر لا ينبغي له أن يقلل من عزيمتنا على العمل معاً وليس فقط لجرد الحوار ، وأرى الآن ضمن الجماعة المسلمة والجماعة المسيحية العديد من الأفراد يمتلكون وعياً متقدماً بضرورة العمل المشترك ، وأعتقد ، على نقيض المظاهر ، أن الصداقة والتعاون والعمل المشترك يتقدم أكثر فأكثر على الرغم من وجود بعض الأحداث المؤسفة ، وأعتقد أن هذا العمل المشترك يمكن أن يقطع الطريق أمام بروز حرب صليبية جديدة . فعندما أستمع في أجهزة الإعلام وفي المحادثات العامة إلى أن الغرب المسيحي / اليهودي مهدد من قبل الجنوب / الإسلامي ، وعندما ألاحظ أيضاً في بعض الصحف والمجلات من يقول، من المسلمين ، أن الإسلام هو دين الجنوب ضد الإمبريالية الغربية المسيحية / اليهودية أقول بدوري إذا واصلنا هذا المنطق لدينا ولديكم فإن كل الطرق مهيأة ، في هذه الحالة ، لبروز حرب صليبية جديدة بين الشمال والجنوب وليس فقط بين أوروبا والشرق الأوسط ، بين شمال مسيحي غربي وجنوب إسلامي بينما في حقيقة الأمر الشمال ليس مسيحياً يهودياً فقط بل مسلماً أيضاً وكذلك الجنوب ليس مسلماً فقط بل يشمل كذلك مسيحيين وبوذيين .. إذاً هذا المنطق هو منطق زائف وأنا أرفضه تماماً وأستبدله بمنطق آخر يقول أن كل المؤمنين حول ضفاف المتوسط عليهم أن يتعارفوا أكثر فأكثر وأن يعملوا من



أجل تعاون وتضامن الشمال والجنوب ومن أجل تحقيق توازن بين شمال غني وجنوب فقير وأن يسود هذا التوازن المنشود وليس المواجهة ، ووسيلتنا لذلك الحوار والعمل المشترك .

□ نعود إلى القضية / الحدث كيف تنظر إلى محاكمة جارودي اليوم بالمقارنة مع محاكمته في العام ١٩٨٢ ؟

لولون : في محاكمة اليوم نجد جارودي وحده ، وهو صديق قديم لي طلب مساندي له في هذه القضية فكتبت له رسالة تفصيلية بموقفي أذاعها — مع رسالة من الأب بير — في مؤتمر صحفي في ١٨ آذار (مارس) الماضي لكن الصحف الفرنسية لم تنشر منها سوى أسطر قليلة . وموقفي اليوم مختلف عن موقفي في المحاكمة الأولى عام ١٩٨٢ ، لأنني لست متفقاً مع جارودي في كثير من القضايا ، خصوصاً تفسيراته لبعض المسائل اللاهوتية وطريقته في تفسير النصوص الدينية ، كذلك لا أشاركه موقفه السياسي ، كان ماركسياً ولم أكن كذلك ، فأنا ديغولي لكن فيما يتعلق بكتابه الأخير "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية" لا أريد ولا يمكنني التعليق عليه لأنني لا أملك قدرات المؤرخ الموهل للخوض في هذه المسائل . وأعتقد أن هذا الأمر يخص جماعة المؤرخين وبالتالي لا يمكن أن أسانده في أمر الكتاب كما هو .

□ في أي شيء تسانده إذا ؟

لولون : مساندي لجارودي تعود إلى عوامل أخرى ، أولاً أسانده دفاعاً عن حرية التعبير في فرنسا ، لست موافقاً على منع الناس من التعبير عن آرائها ، لكل إنسان الحق في التعبير عن رأيه بحرية ، هذا حق جوهري للإنسان ، ولا أعتقد أنني وحدي في هذه القناعة ، بل معظم المثقفين الفرنسيين يعتقدون مثلي أن من الخطأ إقرار القانون الذي يجرم رأياً أياً كان محتواه ، وثانياً أساند جارودي لأنه يطرح أشياء مهمة على الحركة الثقافية والسياسية وأعتقد أن مناقشتها ونقدها أهم بكثير من رفضها خصوصاً ما يطرحه بصدد العلاقات بين الشمال والجنوب ، تقارب وتباعد ضفتي المتوسط والصدام في الشرق الأوسط وفلسطين ، علاقات أوروبا بالعالم العربي والإسلامي ، وهي قضايا مهمة لكن جارودي لا يحظى باهتمام أجهزة الإعلام أو اهتمامات المثقفين الفرنسيين لهذا أسانده دفاعاً عن حرية التعبير ولأهمية القضايا والآراء التي يطرحها .

□ كيف تفسر موقف الأب بيير ، وهو رجل دين مثلك ، في تأييده لآراء جارودي في كتابه الذي أحدث هذه الضجة ؟

لولون : لدي احترام كبير للأب بيير ، ولا أقبل الاتهام الموجه إليه بالعداء للسامية بل اعتبره اتهاماً عبثياً لكن مع ذلك أقول أنه لم يكن متروياً في تعليقاته على كتاب جارودي، ولا أحب له أن يتدخل في النقاش حول القضايا المطروحة في الكتاب ، وكان من الأفضل له أن لا ينطلق في مساندته لجارودي بهذا الشكل لأن المسألة معقدة جداً .

وكان عليه أن يتحاشى الدخول في مناقشة حول مراجعة تاريخ هذه الفترة من الحرب العالمية الثانية ، المطلوب أن نسعى أولاً وأخيراً إلى المصالحة بين الناس وأن نتحاشى كل ما يبعدنا عن هذا الهدف . أنا أحترم كل الأديان خصوصاً الأديان الإبراهيمية الثلاثة ، وعبرت دائماً عن إعجابي بالديانات التوحيدية ولكن كما قلت من حقي أن ألتقد سياسة دولة إسرائيل من دون أن أتهم بالعداء للسامية ، ولا أقبل أن أتهم بهذه التهمة ، وأعتقد أنها إهانة أن يوجه إلى الاتهام بالعداء للسامية .

□ لم نسمع عن تهمة العداء للعرب والمسلمين ؟

لولون : أنا ضد كل أنواع التمييز العنصري ، واللاسامية هي أحد أنواع العنصرية ، هناك أشكال أخرى بالطبع ، هناك العداء للعرب وهناك العداء للإسلام والمسلمين ، وأعتقد أن كتبي ومواقفي تشهد برفضي التام لمثل هذه العنصرية في أشكائها ومهما كان مصدرها .

□ كيف تفسر صدور قانون يجرم الأفكار والآراء في فرنسا؟ وما الظروف التي أدت إلى صدوره في نظرك ؟

لولون : لا أعرف تماماً الظروف التي أقر فيها هذا القانون وأعرف أن كثيراً من النواب والقضاة كانوا معترضين على صدوره . وأعتقد أن الأسباب التي أدت إلى استصداره تكمن في أن الرأي العام الفرنسي والأوروبي مطبوع جداً بدراما الحرب العالمية الثانية وبأن ما حدث فيها لا ينبغي أن يغيب عن الأذهان . وشاهدت بنفسني ماذا كان يعني الاضطهاد النازي لليهود ولغيرهم وفي أوروبا بشكل عام لدينا حساسية تجاه ذكر هذه الحرب ونضعها دائماً في الاعتبار

لكني شخصياً مترعج من إقرار قانون يمنع النقاش والخوض في مسائل تاريخية ولا يعني ذلك أنني أنكر وجود الإبادة التي حدثت بل أقول أن المؤرخين قاموا بدراساتها ويمكنهم أن يواصلوا ذلك وأعتقد أنني لو كنت نائباً في البرلمان عام ١٩٩٠ لما وافقت على إقرار هذا القانون لأنه يبدو لي انتهاكاً لحرية التعبير .

□ هل تعتقد بإمكانية تطبيق هذا القانون على كتاب جارودي وإصدار حكم عليه بالسجن لمدة عام مع الشغل وتغريمه ٣٠٠ ألف فرنك فرنسي ١٩

لولون : لا أعرف هناك محكمة وهناك محامون وهناك قضاة لابد أن ينفذ القانون فإذا كان في الكتاب ما يتعارض مع مواد القانون فإن القاضي ملزم بتنفيذه . لكن تظل المشكلة قائمة وهي ضرورة مناقشة هذا القانون لمعرفة ما إذا كانت هناك إمكانية بحث هذه القضايا بحرية أم لا وهذا لا يعني مرة أخرى أنني أضع موضع الشك مسألة حقيقة الهولوكوست أو أنني متفق مع كل ما يطرحه جارودي ، أنا أحترم قناعاته وحقه في الاعتقاد بما يرى ، فهذه هي حرية الفكر والتعبير . وذلك رغم أنني لست متفقاً معه في طريقة تناوله العقيدتين المسيحية والإسلامية معاً .

□ في أي نقاط تختلف معه ؟

لولون : بوصفي كاثوليكيّاً أؤمن بضرورة احترام المؤسسات والسلطات الدينية ، فأنا مرتبط ببابا روما وجارودي يذهب أحياناً إلى درجة بعيدة . أختلف مع بعض المسؤولين الدينيين المسلمين لكن لا أنتقدهم بشكل جذري كما يفعل جارودي فهو في أحيان كثيرة يصدر أحكاماً متعسفة ضد السلطات الدينية والسياسية .

□ ماذا تقصد بالسلطات السياسية؟

لولون : أعني أنه ينتقد بصورة مستمرة ، فمن حقه أن ينتقد الرئيس جاك شيراك لكن قبل أن يبدأ ذلك عليه أن يعترف بأنه يسير هذه الأيام بسياسة جديدة مهمة في الشرق الأوسط وهي امتداد لسياسة الجنرال ديغول ، فالنقد لا يعني رؤية ما هو سلمي فقط بل ما هو إيجابي أيضاً وكذلك موقف جارودي إزاء إسرائيل وسياستها ، ويعلم الله إلى أي مدى وقفت ضدها في العام ١٩٨٢ وبعد ذلك لكن في اللحظة التي يبدو فيها يريق أمل للسلام بين الإسرائيليين

والفلسطينيين لابد من تشجيع الحوار بدلاً من إطلاق المناقشات التي تؤدي إلى إغلاق الطريق أمام السلام أنا مع السلام وضد الإثارة .

□ والعدالة ١٩

لولون : بالطبع أنا مع العدالة ، وأثبت ذلك في مواقفي ، لكنني أسعى إلى العدالة مع احترام الخصومي ، أسعى للعدالة من دون العنف حتى اللفظي ، في الحقيقة ما أعيبه على جارودي هو الإفراط في النقد للآخرين وكذلك أدين الجهات الأخرى التي تنتقده بعنف . لا ينبغي أن نصور الآخر دائماً كأنه شيطان ، لابد من تأسيس حوار فعلي وحر بين القناعات السياسية والدينية ، وفي هذا الطريق وحده يمكننا أن نصل إلى حلول لمشاكلنا وليس عن طريق تصوير كل ما يخالفنا بأنه الشيطان .

□ منذ أكثر من أربعة عقود وأنت تدعو إلى الحوار الإسلامي — المسيحي ، ألم تعب من هذه الدعوة ؟ ألم يصبك الملل بعد ؟

لولون : لا لأنني أحب هذه الدعوة ، وما يحبه الإنسان لا يسبب له أي تعب أو ملل . وبما أنني أعتقد أن هذه الدعوة هي شئ أساسي وجوهري فإنني أجد نفسي دائماً في حالة نشاط دائم ، وأعتقد أن العلاقات بين المسلمين والمسيحيين تسير في الاتجاه الصحيح وتتقدم بخطوات سليمة على رغم ما يبدو على السطح من مظاهر خارجية تشير إلى نقيض ذلك .

**جان ديغو**  
**الأدباء العرب**  
**هل تنقصهم جرأة التعبير ؟**



## جان ديجو

### الأدباء العرب هل تنقصهم جرأة التعبير ؟

جان ديجو من ابرز المتخصصين الفرنسيين في الأدب المغربي المكتوب باللغة الفرنسية وله مؤلفات عديدة في هذا الميدان. آخر ما صدر له عن "المطبوعات الجامعية الفرنسية" كتابة ، في سلسلة "ماذا أعرف" الشهيرة تحت عنوان "الأدب المغربي المكتوب بتعبير فرنسي". عن كتابه الأخير وعن اهتمامه بهذا الأدب كان لنا معه هذا الحوار :

□ في البداية نريد ان نعرف الأسباب التي دفعتك الى اختيار هذا العنوان ، خصوصاً وان هناك خلافات حول تسمية هذا الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية ؟

ديجو : في الواقع أنا أسميه "الأدب المغربي باللغة الفرنسية" لكن تسميه "الأدب المغربي ذى التعبير الفرنسي" تعود الى دار النشر التي استخدمت هذا الوصف المطابق لمجموعة الكتب عن الآداب الأجنبية ذات التعابير الفرنسية.

□ الا تعتقد ان تسمية هذا الأدب بهذا الشكل تحدد بصورة جلية طبيعته ومحتواه ؟

ديجو : بالطبع كلمة "تعبير" تشير الى أعماق ثقافية أكثر من كلمة "لغة". لكن ينبغي القول ايضاً ان هؤلاء الكتاب هم أولاً مغاربة. مثلاً مالك حداد يقول : نحن نكتب بالفرنسية لكن ليس كفرنسيين. لذلك أنا أميل الى تسميته "أدب مكتوب بلغة فرنسية لكن بتعبير عربي".

□ كيف تفسر ان هناك ضجة حول هذا الأدب ما بين مؤيد ومعارض له ؟ وكيف تفسر ان أدب المهجر المشرقي ( جبران خليل جبران ، ميخائيل نعيمة ) مثلاً مع فارق السياق الزمني لم يقابل بمثل هذه الضجة ؟

ديجو : اعتقد ان ذلك يعود الى السياق الاستعماري الذي صاحب التجربة المغربية الأمر الذي جعل البعض يطرح تساؤلاً : لماذا يكتب هؤلاء المغاربة بالفرنسية ؟ قد يكون من المفهوم ان هؤلاء الكتاب قد تعلموا في مدارس فرنسية ولا يعرفون الكتابة بالعربية. لكن بعد نيل الاستقلال لماذا يستمرون في الكتابة بالفرنسية ؟ لماذا يكتبون بلغة الأجنبي المحتل سابقاً ؟ هذه هي الصورة المبسطة للنقاش الدائر في بعض الأوساط المغربية ، حيث يرى البعض انه أدب غير أصيل وانه مكتوب أساساً من أجل إرضاء الفرنسيين ؟

□ وماذا ترى أنت ؟

ديجو : بشكل عام لا أتصور أن هذا الكلام حقيقي. وفي كتابي ذكرت أن الملك الحسن الثاني الذي أستاذ من فرنسة التعليم والإدارة في فترة الحماية هو ذاته الذي قال : "ليس من الممكن معرفة اللغة الفرنسية بدون أن نحبها أنها نافذة على عالم المنطق والعقل والحكمة" بالطبع أن تملك اللغة الفرنسية يسمح بتحقيق أشياء إيجابية كثيرة حتى لو كانت لغة المحتل اذ إنها تساعد على التخاطب والتفاهم معه.

□ كيف تنظر الى مستقبل هذا الأدب ؟

ديجو : هذا السؤال يطرح من ثلاثين عاماً. وأجيب عليه في العادة بالاستناد الى الأرقام والإحصاءات ففي البداية كانت تظهر رواية أو روايتان أو ثلاث في السنة الآن يظهر ما يقارب الخمس عشرة رواية أو أكثر من ذلك. هناك أيضاً ظاهرة أخرى تلفت الانتباه وهي ظهور فضاء أدبي جديد متمثل في روايات الأدباء الناشئين في أوساط المهاجرين في فرنسا. وهم أدباء يحملون حساسية جديدة تعبر عن أدب جديد. لكن مع تزايد نفوذ الحركات الاسلامية. ربما قد يتغير المناخ بأسره.



□ سؤال أخير : في كتابك استشهدت بفقرة لتوفيق الحكيم يقول فيها : "لقد صار إنتاج الأدب الجزائري باللغة الفرنسية مشهوراً في العالم بأسره فلنأمل أن يكون الأمر كذلك ( في مستقبل قريب ) بالنسبة للإنتاج المكتوب باللغة العربية". كيف تعلق على هذا النص ؟

دييجو : أتصور أن أهل المشرق لا يبدون اهتماماً كافياً بالإنتاج المغربي فهو غير معروف بالنسبة لهم. وربما يكون هناك عوامل تقدم سلبية لهذا الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية ، ومنطق هذا النقد أحياناً أن هؤلاء المغاربة لا يعرفون الكتابة باللغة العربية. ومن جهة أخرى لكي يعرف الأدب العربي المكتوب باللغة العربية لابد من أن يترجم أولاً بصورة جيدة على يد مترجمين أكفاء وأن يتم عرضة بطريقة جيدة وبدعاية جيدة. وفي تصوري لابد الآن من عمل تحقيق عن الكتب المترجمة من العربية إلى الفرنسية لأنه لا يمكن لنا أن نهرب من العامل السوسيولوجي للبيع ، فإذا لم تكن هذه الكتب تباع جيداً مثل الكتب المترجمة من آداب أميركا اللاتينية أو الآداب الأمريكية والإنكليزية فلا بد من أن نفكر جيداً في دلالات هذا الواقع.

□ في تقديرك ، على من يقع اللوم في هذه الحالة ؟

دييجو : يقع اللوم على العرب أولاً وأخيراً. صحيح أن الوضع قد تغير الى حد ما الآن بعدما حصل بحيب محفوظ على جائزة نوبل ، لكن لابد من بذل مجهود أكثر في الترجمة الجيدة من العربي الى الفرنسية ، وقبل الترجمة لابد من أن تكون هناك أعمال جيدة أولاً بالعربية. فأننا لا أعرف اذا كان هناك كتاباً وأدباء مغاربة باللغة العربية يصلون إلى أهمية الكتاب المغاربة الذين يكتبون بالفرنسية هذه هي المشكلة وعلى هؤلاء الكتاب العرب ان يكونوا أكثر حسارة في التعبير.



**جان بيير برونسيل هوجوز**  
**أنا متهم زوراً وأرفض التعصب**



## جان بيار برونسيل هوجوز أنا متهم زوراً وأرفض التعصب

جان بيار برونسيل هوجوز ليس صحافياً مثل الآخرين فكتائبه عادة ما تثير الخلاف والجدل، وفي أغلب البلدان العربية التي عمل فيها مراسلاً صحفياً كانت تنتهي دائماً فترة خدمته بصورة غير طبيعية مثلما حدث معه في الجزائر ومصر والسودان. ومن المآخذ التي توجه في العادة الى تغطياته الصحفية لها دائماً منحازة وغير موضوعية وتعتمد الإثارة. والتي تشكل، مع غيرها من الكتابات المتزايدة هذه الأيام، نموذجاً للذين يريدون الصدام وإذا كان هناك في هذا الطوفان من الكتابة الغربية عن الإسلام والمجتمعات العربية تياراً موضوعياً، محدود الانتشار، يسعى أقطابه بهوact مختلفة للاقترب أكثر فأكثر من واقع المجتمعات العربية والإسلامية ومحاولة فهمها والنظر إليها من خلال هياكلها الداخلية وقيامها الخاصة وأدواتها في المعرفة والاحتكام ومحاولة إنصافها أمام الصور المشوهة لها في وعى الرأى العام الغربى فإن هناك التيار الغالب والأكثر انتشاراً في هذه الخريطة العامة والمتمثل في الكوادر المهيمنة في وسائط الاعلام المختلفة ودوائر صنع الرأى العام وهو تيار لا يزال وفيّاً لتراث "سوء الفهم التاريخى بين الإسلام والغرب" ويكشف عن عدااء يصل في بعض الأحيان إلى الهذيان المريض الذى ميز الغرب الاستعمارى في عدااته المستحكم.

من أشهر رموز هذه الكتابة الغربية المعادية "جان بيير برونسيل هوجوز" ويكفى أن نشير الى كتابة الشهير "قارب محمد" وما يتضمنه من غل طائفى وجرة فى إصدار الأحكام وتشوية الآخرين دون أى احساس بالقلق أو التوتر وما يتضمنه كذلك من محاربة للمستشرقين الفرنسيين الذين يحاولون تقديم صورة موضوعية عن الاسلام والمجتمعات العربية مشككاً فى نواياهم وكتاباتهم فهو يعترض على من يشير منهم إلى أن "الاسلام يحترم العقل" أو أن "روح الإسلام بجمهورها ديمقراطية" أو أن "الاسلام لم يفرض بالإرغام فى أى مكان" أو أن "من المحافاة للحقيقة القول بأن حسن البناء هو مؤسس لحركة إرهابية" وهى عبارات لاقطاب التيار الأول من أمثال "روجيه جاروديه وأوليفيه كاريه وميشيل لولون" بينما "جان بيير هوجوز" يعسارض هؤلاء المستشرقين كما يقول من خلال ما يراه فى الواقع اليومى للمسلمين والعرب. فلماذا أراد أن يثبت عدم تسامح الإسلام فإنه يتحقق من ذلك بكلمة كتبها شخص ما على حوائط المسترو فى باريس أو أن يلتقط بعض الفقرات المتطرفة من صحف ومجالات إسلامية متشددة ليقدم من خلال هذه اللقطات المتباينة فى مصادرها ومداهها الصورة الأخرى أو الجانب الآخر من الإسلام الذى يجابه به الإسلام كما يعرضه المستشرقون المتعاطفون مع المجتمعات الإسلامية.

وبما انه أحد الذين يغطون أحداث العالم العربى والإسلامى ، فى الغرب ، عبر صحيفة "لوموند" الداعية الانتشار ، وعبر مؤلفاته أيضاً ، كان من الضرورى ان نتحاور معه على الرغم من خلافنا الجذرى مع كثير مما يكتبه. وهنا نص هذا الحوار الذى حاول فيه أن يقدم صورة جديدة غير تلك الصورة البائسة التى تركتها كتاباته ومواقفه.

□ كيف ، وفى أى ظروف ، بدأت اهتماماتك بقضايا العالم العربى والإسلامى ؟

هوجوز : فى الواقع أنا أنتمى الى هذا الجيل الذى أطلق عليه "جيل حرب الجزائر". فى بداية الستينات كان الشباب الفرنسى قلقاً من الوضع الجزائرى ، وكنت فى هذا الوقت لا أعرف الكثير عن البلاد العربية والإسلامية. وكنت أريد حقاً أن أفهم لماذا ترفضنا هذه البلدان وبصفة خاصة الجزائر ؟! وقد دفعنى هذا الوضع الجزائرى الى متابعة الدروس الجامعية فى باريس عن شمال أفريقيا : العرب ، البربر ، بلاد الاسلام وعلاقات هذه الدول والشعوب بفرنسا والمسيحية. ثم كانت أول زيارة لى الى الجزائر عام ١٩٦٢ لمتابعة أحداث الاستقلال. وبرغم

حادثة سني في تلك الفترة الا ان هذه الرحلة ساعدت كثيراً في بروز هويتي الصحفية. بالفعل أرسلت بعدها بسبع سنوات من قبل صحيفة "لوموند" لأعمل مراسلاً دائماً فيها.

□ في أغلب الأحيان تثير مواقفك الكثير من الجدل والخلاف ... ؟

**هو جوز :** منذ دراستي الاولى وحتى بعد معرفتي المباشرة بالبلاد العربية والإسلامية أخذت موقفاً غير تقليدي حول قضايا هذه البلدان وقد أدركت منذ البداية تعطش مسلمي هذه البلاد الى الاستقلال وقبلت ، في هذا الإطار ، انفصال الجزائر عن فرنسا لكنني ظللت وبصورة متحمسة مناصراً لبقاء الفرنسيين ( الأقدام السوداء ) في الجزائر بعد الانفصال ، مع تأمين الضمانات التي تسمح لهم بممارسة حقوقهم السياسية والثقافية. في هذه الفترة كان الوسط السياسي الفرنسي والجزائري ، ضد هذا الحل. لكن اليوم اسمع بعض الشباب الجزائري يدلي بتصريحات يأسف فيها على رحيل الأوروبيين من الجزائر ، تلك البلاد التي عاشوا فيها منذ علم ١٨٣٠ وحيث صاروا جزائريين غير مسلمين. كانت قناعتى ، ولا تزال ان كل إنسان لديه الحق في ان يعيش في المكان الذي ولد فيه. وكما دافعت بحماس عن حق الفرنسيين "الأقدام السوداء" في البقاء بالجزائر ، أدافع اليوم عن حق المسلمين الذين ولدوا في فرنسا في أن يظلوا فيها وان يكتسبوا جنسيتها. وفي هذا الأمر للأسف فان اعتقادي هذا لا يحظى بموافقة الأغلبية أيضاً.

□ كيف تنظر الى الانتقادات العربية والإسلامية الموجهة الى أجهزة الإعلام الغربية ، وبصفة خاصة، الانتقادات الموجهة الى كتاباتك ؟

**هو جوز :** المسلمون الذين يقرءون الصحف والكتب الفرنسية هم بشكل عام غير راضين. فاذا كان ما نكتبه مؤيداً لهم ، فاهم يتهمونا بأننا مرتشون من هذا النظام أو ذاك. واذا كان ما نكتبه نقداً لهم فاهم ينكرون علينا هذا الحق في النقد لأننا غير مسلمين. ومهما نكتب في هذا المجال او هذا الاتجاه فاهم يروننا دائماً في المكان الخاطئ. بالطبع هناك استثناءات هناك مسلمون يقبلون النقد ويقبلون نظرة الآخرين. لكن هم للأسف نادرون جداً وأعتقد انهم ينقضون اكثر فاكثراً...

□ لم نتحدث بعد عن الانتقادات الموجهة الى أعمالك بصفة خاصة ؟

هوجوز : الانتقادات الموجهة الى مقالاتي الصحفية وكتبي هي انتقادات للأسف يغلب عليها طابع الشتائم والتي لا أحد ضرورة للرد عليها. وعلى الرغم من هذه الانتقادات فأنا اكتب دائماً بضمير مطمئن لأنني لم اكتب أبداً شيئاً مزوراً زائفاً وكتاباتي تستند الى الوقائع التي شاهدها والتي لم يستطع أحد تكذيبها. بالطبع هي بالضرورة نظرة الصحفي. لكن يأتي بعد ذلك دور الباحثين في تعميق وتفسير هذه الكتابة الصحفية. وهكذا فأنا أعتبر كتاب جيل كيبيل عن "الفرعون والني" كتاباً مكملًا لتحقيقاتي عن مصر السادات.

□ في عملك الصحفي ما هو المنهج او المناهج ، اذا جاز التعبير التي تسمح لك بالوصول الى تلك الصور والإحكام والنتائج التي تتسم بها تغطياتك الصحفية المثيرة للجدل ؟

هوجوز : في الواقع ما اكتبه كصحافي هو نتيجة لعمل مباشر في الحياة اليومية. فأنا أتحول في الشهور ، وأشاهد الناس وأستمع الى ما يقولونه ، وأكل مما يأكلونه ، وأشاهد معهم التلفزيون وأركب معهم الحافلات العامة. كما أتحديث اللغة التي ينطقون بها. وعندما ألتحدث إليهم فأنتي استجوبهم مثلما استجوب رجال السياسة.. وبالطبع فأنا استند أيضاً في كتاباتي الى ما أقرأه لدى المؤلفين الآخرين ، لكن الجانب الأكبر من عملي يعود دائماً الى اتصالاتي المباشرة بالناس. وكل هذا لا يمنع من وجود ثغرات في ما نكتبه. فمن المؤكد ان المقالة الصحفية لا تعكس سوى جزء صغير جداً من الواقع الشاسع وكنت أقول انه دائماً ينبغي ان يكون هذا الانعكاس الصغير دقيقاً ومفصلاً بالنسبة للقارئ هذه هي طريقي وهذا هو هدي...

□ أنت من الذين يطرحون هنا تساؤلات حول غياب الاستغراب العربي في مقابل الاستشراق الغربي. ماذا تقصد بذلك وفي اي سياق تطرح هذا التساؤل ؟

هوجوز : في اعتقادي انه من الضروري ان يوجد مثل هذا الاستغراب وان تكون هناك أبحاث ودراسات من منظور عربي وإسلامي عن الغرب والمسيحية. فوجود مثل هذه الرؤية سيسمح بأحداث توازن مع كفة الاستشراق. لماذا لا يوجد استغراب كما يوجد استشراق ؟ أعتقد أن هذا يعود بدون شك الى نقص الفضول بمعرفة الآخر لدى العرب والمسلمين. فالغالبية العظمى



من المسلمين لا يندفعون الى الذهاب بعيداً في معرفة الآخر. والغريب من هذا الأمر ان النسي ( صلعم) كان يطالب المؤمنين بالبحث عن المعرفة حتى لو اقتضى الأمر الذهاب الى الصين!! للأسف اليوم لا يوجد تشجيع كاف من الحكومات والجامعات العربية لدراسة عادات واديان وعقائد الغرب. لكن في المستقبل ربما يحدث مثلما حدث في الماضي ، عندما جاء رفاعة رافع الطهطاوى الى باريس في أواخر القرن الماضي أثناء حكم شارل العاشر ، وقدم آنذاك نموذجاً لرؤية الشرق عن الغرب. والوقت ليس متأخراً بعد تعالوا إذاً ، نحن في حالة فضول لمعرفة تلك النظرة الجديدة التي ينظر بها الشرق إلينا.



**مالك شبل**

**أبحث في ثقافتنا العربية بمنهج غربي**

## مالك شبل

### أبحث في ثقافتنا العربية بمنهج غربي

الذين يكتبون بالفرنسية من الكتاب العرب يطرحون أكثر من إشكالية ، فكتاباتهم تثير في غالب الأحيان غضب الكثيرين ، من القراء العرب الذين لا يتعرفون الى أنفسهم في ما يكتبه هؤلاء . ولعل السبب يعود الى وضع وموقع هؤلاء الكتاب ، فهم من أصول عربية ويكتبون بلغة أخرى ، وقيمون في فرنسا ويتوجهون الى جمهور لا يقدر بلداتهم الأصلية .

وهكذا يبدو الأمر كأن هذه الأقلام تدع أفضل ما لديها ليصب في تيار أوروبي يتحدث عن أسوأ ما في المجتمعات العربية ، وكأن " السوق الثقافية " التي تمنحهم الشهرة والرواج أشبه بطاحونة لا ترحم !

هل الأمر هكذا حقاً ؟ وإذا كان كذلك ، فلماذا لا نتوجه الى بعض هؤلاء العرب الذين يكتبون بالفرنسية للتعرف إليهم والاستماع الى وجهات نظرهم وتقديمها الى القارئ العربي الذي يمكنه بدوره تكوين رأيه الخاص . ولعل هذه المحاولات تجذب بعضهم الى الكتابة بالفرنسية ، والعربية أيضاً ، إذا أمكن ، لكن ليس بالضرورة عن مجتمعاتهم وثقافتهم بل عن مجتمعات الغرب وثقافته وسياسته ، ولم لا؟ فقد تكون كتابات هؤلاء بالفرنسية أو العربية ، مفيدة لمجتمعاتهم وثقافتهم الأصلية

من هذا المنطلق حاورنا مالك شبل عن عمله الأخير : "موسوعة الحب في العالم الإسلامي" ودار الحديث معه بالعربية ، وكان يقطعها أحياناً للتحدث بالفرنسية عندما لا تسعفه الأولى .

\*\*\*\*

□ لم موسوعة الحب ؟ ولم العالم الإسلامي ؟ وكيف تفسر أن معظم الذين علقوا على هذه الموسوعة ، في الأعلام الفرنسي ، لم يغفلوا مقارنتها بالموجة الإسلامية السائدة اليوم ؟

شبل : في الحقيقة لا توجد موسوعات أو مراجع علمية دقيقة يعود إليها الباحث أو القارئ عن العرب والمسلمين في مجال الدراسات الاجتماعية ، ودائماً تجد العرب متأخرين في هذا الميدان ، فعمدت الى أعداد موسوعة لسد الفراغ الذي تحدثت عنه ، فاستخدمت كلمة الإسلام لأن الاستعمال الأوروبي لها يعني جميع الشعوب المسلمة. وهذا البحث يشكل استمراراً لأعمالي وكتبي السابقة عن الجسد والمهية السياسية والختان والرموز الإسلامية . وحقيقة الأمر أنني أردت إيضاح أن معظم المسلمين ليسوا جهلاء ولا يمارسون العنف كما هو شائع وإنما تتوفر لديهم ثقافة إنسانية وحضارة راقية وأنهم مثل غيرهم رومانسيون ولديهم خبرة في ميدان الحب والمشاعر الإنسانية ، أردت أن أظهر هذه الصورة الجميلة لديهم لا صورة التزم والعقد ، لكن هذا لا يمنعني بالطبع من التفكير والتفكير يفضي الى النقد.

□ هل الصورة الجميلة أم النقد الذي مارسه ما جلب لك الشهرة و رواج أعمالك ؟

شبل : القراء صنعوا شهرتي ، إذا كانت لي هذه الشهرة ، كنتي تباع جيداً وكانت هذه مفاجأة كبيرة بالنسبة إلي.

□ كيف تفسر أسباب هذا الرواج ؟

شبل : لا أعرف .

□ ربما كان في ذهنك وأنت تكتب ما ينتظره القارئ الغربي عموماً ؟

شبل : لا، كتبت أشياء ليست آتية عن " تكوين الفكر السياسي " ( ١٩٨٦ ) وهو عمل سابق لأوانه ولم يكن ينتظره القارئ ، وكتبت أشياء أخرى ليست على صلة بالذوق السائد .

□ عندما تضع دار المطبوعات الجامعية الفرنسية ، وهي من أعرق دور النشر في فرنسا ، مجموعة أعمالك في واجهة مكتبها الشهيرة ، هل تعتقد أن ذلك تم نظراً الى القيمة العلمية لأعمالك فقط ؟

شبل : نعم ، خصوصاً بالنسبة لهذه الدار التي تديرها امرأة معروف عنها الصرامة والتشدد في معايير النشر ، ومن المستحيل أن يصل كاتباً إلى واجهة هذه الدار إذا لم تكن لكتبه قيمة علمية حقيقية.

□ في كتاباتك وأحاديثك بالفرنسية تصر دائماً على أنك باحث فقط كما لو أن إضافة صفة عربي الى أسمك ستحول دون أشياء كثيرة ؟

شبل : في فرنسا يرفضون للعرب ، أقصد الذين يعلنون عن أنفسهم الحق في أن يكونوا باحثين ويفضلون الفرنسي أو الأوروبي للقيام بأبحاث عن العالم العربي . أما إذا قام باحث عربي بذلك فيشككون في قيمة أبحاثه والغريب أن أحداً لا يتشكك في كبار الباحثين الفرنسيين والأوروبيين عندما يدرسون ثقافتهم ولا يطرح عليهم أبداً إذا كانوا باحثين أم لا ، أنا أعمل على دراسة ثقافتي ، ربما لست باحثاً على درجة كبيرة من الأهمية لكنني باحث على أية حال ولا أخشى أن أقول أنني عربي أيضاً .

□ هل تتوقف مهمة الباحث عند الانتهاء من بحثه ، وصدوره في كتاب ، الا يكون مسؤولاً عن المسار الإعلامي والدعائي الذي سيسير فيه بحثه بعد ذلك ؟ أليست لذلك صلة بالسياق الذي سيستخدم فيه كتابه ؟

شبل : نعم له صلة وثيقة ، أستند بعضهم الى كتيبي ، ووجدت إحالات إليها لدى بعضهم الآخر. كتيبي تستخدم أحياناً بشكل سيئ ، فتؤخذ مقدمة أو جملة أو عبارة مع تجاهل السياق العام بكامله نعم هذا يحدث .

□ ما الذي يمكن أن تطمح إليه في هذه الحال ؟

شبل : طموحي أن تقرأ أعمالي بمجد وأمانة .

□ هل هذا متاح هذه الأيام ؟

شبل : أعتقد أن ثمة بوادر أمل والدليل أن أعمالي تجد رواجاً كبيراً على رغم أنه يفضل في العادة لمن يحظى بمثل هذا الرواج أن يكون من الذين يهاجمون الإسلام والعرب ولا يرى سوى الأشياء السيئة والسلبية بينما " موسوعة الحب في الإسلام " تثبت أنه للمرة الأولى أن من يتكلم شخص بصورة إيجابية عن الإسلام والعرب يجد إقبالا شديداً في فرنسا وحتى في أمريكا الى درجة فاجأني . وليس لدى تفسير لذلك سوى أن الأوروبيين ربما قد ملوا الصور السلبية عن الإسلام.

□ قلت أن كتبك رائجة ، وهذا صحيح ، لكنك تعرف أن الكتب الرائجة هي غالباً التي تتجاوب مع الذوق السائد، وكما تعلم لهذا الذوق السائد ملامح معينة وربما تكون القيمة العلمية في المرتبة الثانية في سلم أوليات الكتب التي تحقق رواجاً كبيراً ؟

شبل : ربما يكون هذا صحيحاً ، لكنني أتحدث عن حالي ، والحالات الأخرى تختلف . عملت كمراجع للكتب في دار " لافون " وكانت هناك كتب تنشر للسمعة التي يتمتع بها أصحابها أو لأنها تسمح بتقديم مقالات في الصحف ، أما الدار الجامعية الفرنسية فلا أعتقد أنها على هذا النحو . وعندما أكتب كتاباً لا أكتب الا عندما أقدم شيئاً أصيلاً .

□ ماذا تعني الأصالة بالنسبة إليك ؟

شبل : أن أكون مخلصاً في ما أقول .

□ هل الأصالة تقتصر على الإخلاص ؟

شبل : أنا أصيل ومخلص وكفاء عندما أقوم ببحث ما وللبحث قوانين فهو ليس رواية تكتب هكذا .

□ يدور حول الموضوعات التي تعالجها أوهاام كثيرة .

شبل : ليس هدي إرضاء هؤلاء الناس ، أستخدم هذا المخزون المتوفر لديهم من الأوهام لأرشدهم ولأظهر لهم تعقيد الظواهر التي يتحدثون عنها بخفة . فالقارئ يعرف إذا كان الكاتب

أصيلاً أم لا، خصوصاً أن الموضوعات التي أعالجها علمية وفي الوقت نفسه في متناول الجمهور العريض ومن هنا النجاح والرواج .

□ أنت باحث جزائري ، وتكتب بالفرنسية ، لجمهور فرنسي هل يسمح ذلك بالتساؤل عن موقعك كباحث في زمن لا يمكن فصل الباحث عن الدائرة الثقافية أو الحضارية التي ينتمي إليها؟

شبل : السؤال مركب ولا بد أن تكون الإجابة مركبة بدورها . أطرح على نفسي هذا التساؤل كل يوم ، أنا أعني صعوبة الوضع الذي أجده نفسي فيه . وتحدثت منذ قليل عن الأصالة والصدق في البحث والآن أتحدث عن الدقة والمنهج ، فكلما نكون دقيقين ومنهجين ، كلما أمكننا أن نكون أصيلين ويمكن أن نتلافى الى حد ما آثار اللغة الثانية والوضع الجغرافي ، فعندما يكون الباحث دقيقاً وأصيلاً وصادقاً ولديه أفكار جديدة غير مكررة فإن كتابه يخرج من النطاق الجغرافي المحدد ، فالعمق والأصالة الداخلية لكتاب هي التي تجعل من صاحبه باحثاً وليس العكس.

□ تحدثت عن المنهج وكأنه يتجاوز الوضع الجغرافي بينما لا يمكن الحديث عن منهج بمعزل عن خلفياته الثقافية والحضارية ؟

شبل : بالطبع وأنا واع لذلك. عندما تنظر الى ميدان الأنثروبولوجيا تجدها استخدمت من الاستعمار لتعطي عنا صورة غير سليمة . ماذا أفعل ؟ أستعمل هذه الآلة الأنثرونولوجية أو التحليل النفسي. وهي مناهج أو آلات أبدعتها أوروبا وأستخدم منها ما هو قابل لأن يكون عالمياً أي العناصر التي يمكن أن أستخدمها في مناطق أخرى . فعلى سبيل المثال هناك أشخاص يهجون على كبت مشاعرهم الجنسية ليصيروا اجتماعيين ومعنى ذلك أن هذه علاقة بين الكبت وقبول الشخص في المجتمع ، هذا الأمر موجود لدينا ، لدينا الإحباط الجنسي ، من البديهيات أن من يتعرض للمنع فترة طويلة ينتهي به الأمر الى الإحباط ، هذه الظواهر موجودة لدينا ، ولدى غربنا ، لكنني عندما أتناولها لا أستخدم أبداً عقدة " أوديب " لأن البيئة العائلية لدينا خاصة جداً، وأنا لا أنكر وجود هذه العقدة لكن ليست هذه هي المشكلة في مجتمعاتنا ، لأن عقدة



أوديب تستلزم تنافساً بين الرجل والمرأة في السياق الأوروبي مما يمهّد لمكان ما للطفل بينما للطفل لدينا مكانة مختلفة . الطفل لدينا لا يتعرض لهذا التنافس بين الرجل والمرأة لأنه هو ذاته مركز الثقل والجاذبية في محيطنا العائلي فكيف يمكنه أن يطور علاقة معارضة لأبيه ؟

□ التحليل النفسي يحظى باهتمام كبير في الغرب بينما لا يكاد يشعر به أحد في المجتمعات الشرقية؟

شبل : هذه مسألة عدم تواصل ، فالتحليل النفسي لم يعرف كيف يستوطن هذه المجتمعات ، لم ينجح في اجتذاب الأنظار والأسماع ، لم ينجح في تقديم نفسه بصورة جيدة تسمح له بأن ينجس في التربة الشرقية ، هذا أولاً ، وثانياً هناك فترة ملائمة لانتقال الأفكار وانتشارها . نجد الشيوعية على سبيل المثال لا أحد يقبلها اليوم بينما لم يكن الأمر كذلك في الخمسينات حيث قدر لها أن تنتشر في كثير من المجتمعات بما فيها العالم العربي ، إذ لدى العرب البنية العقلية لاستقبال الأفكار الأجنبية ، لكن التحليل النفسي لم يعرف كيف يزرع نفسه في البيئة العربية في الوقت الملائم والآن لا يمكنه ذلك بالطبع .

□ ألا تعتقد أنه مرفوض أصلاً في بيئتنا ؟

شبل : لا أعتقد ذلك كل ما في الأمر أنه لم تكن هناك محاولات كثيرة في هذا الشأن . والمحاولة الوحيدة ربما كانت محاولة مصطفى صفوان وسامي علي لكنهما جاءا إلى فرنسا واستقرا فيها .

□ ما هي علاقتك بمصطفى صفوان وسامي علي وكيف تنظر إلى كتبهما ؟

شبل : هما بالنسبة إلى من الباحثين الغربيين وإذا زرعت أسم مصطفى صفوان من علي كتبه أو سامي علي كذلك ووضعت أي أسم فرنسي آخر فلن يحدث أي خلل أو اختلاف .

□ وإذا قمنا بالأجراء نفسه مع كتب مالك شبل ؟

شبل : مستحيل ، أنا باحث يهتم بالعالم العربي ، والموضوعات التي أعالجها لم تعالج من الباحثين العرب ، كالجسد والتمثيل والختان وعقلية السرايا . هناك أبحاث قليلة في هذه الميادين لا توجد مراجع عربية أو مترجمة في هذه الموضوعات إلا نادراً .

□ هل توافق على أن التحليل النفسي نوع من المرض ؟

شبل : لذلك خرجت منه بسرعة ، لأنني أدركت أن التحليل النفسي يتضمن انغلاقاً وإذا تحدثنا أيديولوجياً قلت أنه خطر وأنه يمنع التفكير على رغم أنه يقدم بعض العناصر المفيدة للتفكير .

□ لماذا ينصب اهتمامك الرئيسي على العقلية العربية ، والمتخيل العربي ، والجنس عند العرب ؟

شبل : أهتم بالعقلية العربية لأنني أريد أن أفهمها . الأوروبيون يقولون أن العرب غير ديكارتيين لكنني أقول أن هناك منطقاً في هذه العقلية الشرقية لكنه ليس المنطق الذي يحكم السلوك الغربي . أريد أن أعرف كيف يسلك العرب ، كيف يتحرك العقل العربي من داخله وليس من خلال علاقته بديكارت والمنهجية الغربية .

□ عندما تقوم بأبحاثك هل تشعر أنك ذات تدرس نفسها ؟

شبل : أنا فخور وسعيد بأنني عربي لكن المشكلة عندما تقوم ببحث لا بد أن تجعله موضوعاً للدراسة ، وأخاف دائماً من العلوم المغلقة حتى في أوروبا ، لم أتعاطف مثلاً مع جاك لاكان لأن فكره نظام مغلق ويتطلب فهم أي جملة فيه الرجوع الى نظامه الفكري كاملاً وكنت أحاور أحياناً بعض زملائي اللاكانيين وأقول لهم إذا سمحتم اشرحوا لي ما تعنيه هذه الجملة أما فرويد فكان بسيطاً ويعطيك حرية أكثر .

□ من يستمع إليك يشعر أنك تعمق المسافة بين موقع الباحث وبجته ؟

شبل : لم أقل أبداً في كتيبي إذا كنت مسلماً أو يهودياً أو علمانياً أو متديناً ، لم أقل أشياء من ذلك أبداً لأنني أقيم فصلاً بينهما ، لا أحب أن أظهر المكان بالضبط أو الباعث على ما أقول بل على النقيض من ذلك أظهر دائماً مراجعي المنهجية أقدم العناصر التي من خلالها يمكن أن نتناقش ، لا أعطي للقارئ مصادر عاطفية هذا لا يخص عملي الثقافي أحاول أن أتجنب إعطاء معلومات عن إيماني وجنسياتي ووضعي الاجتماعي أو النفسي كل هذا لا دخل له في عملي .

□ إذاً ، ما مراجعتك الثقافية ؟ وهل الثقافة العربية بتاريخها وقضاياها حاضرة دائماً في أعمالك ؟

شبل : نعم لدي دائماً المرجعية العربية الإسلامية ولدي أيضاً المرجعية الغربية .

□ إذا قلت لك أنك مستشرق عربي تنظر الى واقعك من الخارج فماذا تقول ؟

شبل : أنا عربي ، وتكويني حتى العشرين من عمري كان باللغة العربية ، ولا أتخيل نفسي غير ذلك ، لا أتخيل أنني أستيقظ ذات يوم ولا أجد نفسي من عمق العالم العربي . أمور من هذا القبيل لا تدخل الى عقلي ، لا أنظر من الخارج الى العرب . فأنا عربي وأعيش بالصدفة في باريس ، وأعتبر نفسي في مرحلة انتقال فأنا إحساسى عربي لكن المنهجية ربما تكون أجنبية وهذا ليس خطأي إذ لا توجد لدينا منهجية عربية تسمح بالتفكير في أنثروبولوجية خاصة بالشعب العربي أو حتى دراسة الشعب الروسي والأمريكي . ليس لدينا منهج عربي في التفكير ، لابد أن نعترف بذلك ، ربما يأتي بعدي من يبتكر منهجاً عربياً في الرؤية .

□ إذا لم تكن هناك رؤية عربية اليوم في مسألة المنهج فهذا حافز قوي للبحث

شبل : بالنسبة إلى أحاول ولم أتنازل عن المحاولة والسعي للعثور على هذا المنهج العربي والدليل أنني أعمل الآن على دراسة العقلية العربية وهذا يعني أنني أبحث عن منهج .

## حوار مع فرنسيين ترجموا آثاراً عربية

(ريشار جاكمون جان فوركاو – لوك باربليسكو ايف جونزاليس)

بعد تجربة دامت اكثر من ربع قرن اغلقت دار نشر " سندباد " الفرنسيه ابوابها نهائياً نظراً للصعوبات والمتاعب التي واجهتها مؤخراً. وهناك بعض الدور الاخرى التي بذلت جهوداً ملحوظة في التعريف بالثقافة العربيه تخشى من المصير عينه الذي آلت اليه دار " سندباد " لذلك ليس مصادفة ان يتزايد الحديث في هذه الأيام عن النشر الفرنسى والعالم العربى فما هى الأسباب التي أدت الى هذه الحالة ؟ وما هو مصير النشر باللغة الفرنسية لمؤلفات عربيه ولدراسة مجتمعات وثقافات العالم العربى والإسلامى ؟ ولماذا لا يحظى الأدب العربى الحديث باهتمام ورواج كافيين في الخارج ؟ هل يعود ذلك الى عدم التوفيق في عمليات ترجمة هذا الأدب من العربية الى الفرنسية ؟ وهل هناك أسباب سياسية وتاريخية وحضارية تفسر حالة عدم الرواج هذه ؟ هذه التساؤلات وغيرها طرحتها على بعض المشتغلين في ميدان ترجمة الأثار العربية.. ومع هؤلاء المترجمين الأربعة ، حاولنا ان نترك لهم الكلام مباشرة ، بعد حذف ما طرحنه عليهم من أسئلة، حتى نحافظ لهم على وحدة واتساق وجهة النظر التي يريدون الافصاح عنها.

### ريشار جاكمون: أين المستغرب العربي؟

ريشار جاكمون مترجم نقل الى الفرنسية روايات وقصصاً لصنع الله ابراهيم ومجيد طوبيا وكتبها هي " دليل المسلم الحزين " و " الاسلام السياسى " و " الصحوه الاسلاميه " وهى تباعاً لحسن احمد امين ولسعيد العشمانى ولفؤاد زكريا..

جاكمون: ينبغي الا يغيب عن بالنا ان الادب العربى الحديث عمره قصير جداً بالمقارنة مع الآداب العالمية المترجمة هنا ، فثمة اداب عالميه تاريخها اقدم وإنتاجها أوفر وأكثر نضوجاً بينما الادب العربى ما يزال قليل الانتاج ويصل الان بالكاد الى مرحلة النضج اضعف الى ذلك ان هناك دائماً فجوة زمنية ما بين صدور العمل والاهتمام به وترجمته الى لغات اخرى غير لغته الاصيله فالاعمال الادبيه حتى الكبرى منها لا تترجم فوراً .

ومن جهة اخرى هناك أمر آخر تناساه الذين يستاءون من غدم الاهتمام بأدبهم ، هو: أنه ليس كل ما يؤلف يمكن ترجمته فمن بين مائة كتاب أمريكى لا يوجد سوى عشرة كتب قابلة

للترجمة كذلك الادب العربى كأدب حديث لا تجد به كتباً وفيرة صالحة للترجمة بغض النظر عن الاعتبارات السياسية .

كذلك لا بد الا ننسى انه لا يوجد قيمة عالميه ادبيه يمكن اقرارها هنا وهناك فالقيمة الادبيه نسبيه وتتعلق بالمكان وثقافة ما فقد نجد روايه ذات قيمة كبيره فى دائرتها الاصليه بينما لا يكون لها القيمة ذاتها فى مكان اخر وهذا لا يقلل باى حال من قيمة هذا العمل الادبى فى دائرته الاصليه فما قد يكون له قيمة كبيره فى مصر قد لا يجذب القارئ الامريكى او الانجليزى ابدا وهذا يوضح لنا الاختلاف بين القيمة المطلقة والقيمة النسبية .

بالطبع هناك أشياء لا تخضع لمنطق حداثة الادب ومدى نضجه وعبقريته اذ لا يزال لدينا ما هو موروث من فترة الاستعمار فاحيانا البعض يقول عن العرب قبل ان يسميهم لاعتبارات تاريخيه فالاستشراق ظهر فى فترة لم تكن فيها الشعوب العربيه تمتلك الكوادر المؤهلة للقيام باعمال علميه كالتى انجزها المستشرقون عن التراث العربى والاسلامى فى مطلع القرن ولا زلنا نعيش فى هذا الموروث . فلكى افهم ظاهرة مثل ( الاصوليه الاسلاميه ) اجد نفسى اليوم مضطرا للذهاب الى الخبير الفرنسى او الامريكى قبل العربى .. وفى مقابل ذلك لا يوجد استغراب بمعنى اذا اراد عربى ان يفهم شيئا عن الثقافة الغربيه لن يجد لديه الخبير العربى المتخصص فى دراسة الغرب ممسا يدفع هذا العربى الى الذهاب الى الخبير الغربى ايضا وهكذا فان الفارق ليس بسيطا ولا يعود الى اعتبارات سياسيه وايدولوجيه كما نرى وانما لاعتبارات تاريخية وحضارية فى المقام الاول .

اذا الافكار المسبقة من ناحية وعدم وجود استغراب من ناحية اخرى يفسران ان التاريخ لمذال يتحكم فى عملية النظر الى الادب العربى الحديث .

لكن مثلما انتقد نفسى كغربى اطلب من العربى ان يقوم بالشئ ذاته وكما اعترف بوجود مشاكل حقيقه لدينا فى ترجمة ونقل الادب العربى ارى أنه على العربى أن يعترف بدوره بأن أدبه ما زال فى بدايته كما أنه ليس وفير الإنتاج وأن القابل للترجمة من هذا القليل هو اقل وينبغى الا ننسى ايضا ان العرب لم يفعلوا اى شئ من اجل تقديم ادبهم الى اللغات الاخرى وكل ما صدر فى فرنسا من ترجمات لبعض الاعمال الادبيه العربيه انما يعود لجهود ناشرين

فرنسيين ومترجمين فرنسيين، ولم نشاهد ناشرا عربيا قام بجهود تذكر لترجمة عمل ما الى الثقافة الفرنسية ولم نشاهد دولة عربية قامت بصرف اموال من اجل ترجمة وتقديم ادبها وثقافتها الى الغرب باستثناء الكتب الدعائية بالطبع .

وفي النهاية ليست الصورة مأساوية الى هذا الحد فاننا نجد بعض الاعمال الروائية العربية تستقبل استقبالا جيدا واذكر على سبيل المثال صنع الله ابراهيم كأحد كبار المبدعين المصريين والمعترف به في بلده وقد صدرت روايته الاخيرة "ذات" في شهر ايار مايو ١٩٩٢ ووجدت اهتماما كبيرا لان صنع الله ابراهيم لا يكتفى بتقديم تأملات وانطباعات وانما يشتغل ويحضر كتابته وقد قسمت بترجمة "ذات" الى الفرنسية في تشرين الاول ( اكتوبر ) ١٩٩٣ وليس بعد ثلاثين عاما بالمفارقة ان رواية صنع الله ابراهيم طبعت طبعة ثانية في مصر قد بيع منها حوالي خمسة الاف نسخة وكذلك الترجمة الفرنسية التي صدرت في مواجهة منافسه شديدة من الكتاب العالمين بيع منها ما يقرب من خمسة الاف نسخة في فترة زمنية اقل وهذه علامة ايجابية على أن المستقبل سيشهد رواجاً أكثر للادب العربي الحديث في فرنسا وغيرها من البلاد العربية .

### جان فوركاد : علاقة الكاتب العربي بلغته إشكالية!

جان فرنسوا فوركاد مترجم فرنسي، رحل مؤخراً بعد رحلة طويلة مع المرض ، ترجم رواية "الزيتون بركات" لجمال الغيطاني ، " نجمة اغسطس" لصنع الله ابراهيم وغيرها من الأعمال والدراسات.

فوركاد: لا اعرف صراحة ما الذي دفعني الى اللغة العربية باستثناء اني ولت في الجزائر وعشت فيها طفولتي أثناء حرب التحرير الجزائرية ، عشت في الجزائر حتى السابعة عشر من عمري ولكنني لم ادرس اللغة العربية طوال هذه الفترة ولكن المفارقة انني عندما جئت الى باريس اكملت دراستي في الجامعة ثم سجلت نفسي مباشرة في مدرسة الدراسات الشرقية وادرس حاليا اللغة العربية في جامعة — باريس الثامنة .

بالطبع اهتمام دور النشر الفرنسية بترجمة الادب العربي الحديث يعتبر من الظواهر الجديدة نسبياً؟ ولا اعرف اذا كان هذا الاهتمام سيثير اهتمام القراء الفرنسيين ايضا ام لا ، لكنه في كل

الاحوال مرحلة من الاهتمام بالروايات والقصص تتجاوز مرحلة اهتمام المستشرقين بقضايا الادب والفكر العربيين .

من جهة ثانية ، الا تعتقد ان الادب العربي الحديث ما زال ادبا شابا لا يتجاوز عدة عقود من الزمان فنحيب محفوظ كتب الثلاثيه مثلا منذ ثلاثين عام . اليس كذلك ؟ لقد ترجمت أعماله الى الانجليزية منذ ١٥ سنة وترجم له بالفرنسيه " اولاد حارتنا " و " الحرافيش " . ربما يكون لدينا تأخر في فرنسا بالنسبة لاجلثرا في ترجمة اعمال لحيب محفوظ .

عندما نترجم نصا من ادب اميركا اللاتيني نستطيع منذ الصفحة الثالثة او الرابعة ان نتبين اسلوب الكاتب وعلاقته باللغة التي يكتب بها لكن عندما نترجم من العربي الى الفرنسيه نصا ادبيا نجد انفسنا امام لغة شديدة المراس بالنسبة للاجنبي كما نجد صعوبة كبيرة في تمييز اسلوب الكاتب وتحديد علاقته باللغة التي يكتب بها.

ما استطيع ان اقله هو وجهة نظر تقنيه لمترجم لا اكثر من ذلك ولا يمكن ان اقدم نظريه ما يبدو لي واضحا من خلال عملي كمترجم ان علاقة الكاتب العربي باللغة العربيه هي علاقة إشكاليه. ستسألني من أين أتت إشكاليته لا اعرف ذلك جيدا لكن الفرضيه التي أراها هي أنها مشكلة لغة ولا أستطيع أن اذهب ابعد من ذلك

في الواقع اعتقد انها مشكلة لغة ذات ابعاد ثقافيه بالطبع لكن ماهي هذه الابعاد ؟ لا استطيع الخوض في ذلك. ما لاحظته هو انني وجدت اثناء عملي ما يدفعني الى التساؤل عن أسلوب هذا الكاتب او ذاك فأحيانا عندما ندرك هذا الأسلوب الذي يميز هذا الكاتب تبدأ مشاكل أخرى عندما أحاول ان أجد معادلا لهذا الأسلوب في اللغة الفرنسيه . فصعوبة النقل من لغة الى أخرى ليست موضع جدال لكن من واقع معاناتي كثفتي في الترجمة اسمح لنفسي بان أقول أن المشكلة في الأساس خاصة باللغة العربيه وبنيتها .

اقول ذلك من واقع كوني مترجم عايش لغة البدء في الترجمة اي النص العربي قبل ان ينتقل الى الفرنسيه واقول ان بنية اللغة جعلت علامات الكتابة غائبة تماما وبالتالي الكاتب العربي اليوم يعيش صعوبة حقيقة مع اللغة وعليه ان يقوم بعمل كبير في هذا الصدد



ولا اعتقد ذلك في حالة الترجمة من الفرنسية الى العربية هناك بنية موجودة بصورة واضحة.

في الحقيقة افضل اعمال جمال الغيطاني وصنع الله ابراهيم لان الجوانب الايدولوجيه في أعمالهم قليلة لذلك يمكنني ان اعكف مدة طويلة على ترجمة نصوص الغيطاني او صنع الله ابراهيم دون ملل.

بالنسبة لصنع الله ابراهيم فله أسلوبه الخاص وهو أسلوب نادر اذ يبحث عن صور غريبه وعالم خيالي غريب أحيانا عن واقعه فهو يجمع ما بين إشارات تضم ما يكل الجملو وإشارات تنتمي لثقافته الخاصة وهناك بعض فقرات وصفية لصور جميلة وهذا ما أحبته في أعماله .

بالنسبة للغيطاني ما اثارني في "الزيتى بركات" انها مشيدة بأسلوب هندسى رائع. ما يجمع بين هذين الكاتبين هو ما يمكن إدراكه بالنسبة لنا كأوروبيين من خلال رؤيتهم للمجتمع العربى لدى انطباع بان ما جذبتني نحو إنتاجهما ليس بعيدا عما تحدثنا عنه منذ قليل عن علاقة الكاتب العربى بلغته العربيه وكيف يمكن ان تكون هذه العلاقة علاقة فرديه. في اعتقادي ان نظرة هذين الكاتبين للمجتمع العربى فيها شئ يهرب من النمطية الايدولوجيه التى نسمع عنها وربما هذا ما اعجبني لديهما ودفعني ان اقضى وقتا كبيرا في الترجمة لانه اذا لم يكن النص محبوبا من المترجم فان الترجمة ستغدو مستحيلة .

### لوك باربليسكو : الترجمة لها حدود

لوك باربليسكو مترجم فرنسى نقل " تراها الزعفران" لادوار الخراط و"الوجوه البيضاء" لألياس خورى.

باربليسكو: يمكن ان اقول في البدايه أن الأدب العربى في فرنسا إذا لم يكن رائجا رواجاً حقيقياً فإنه لم يصل الى وضعية مأساوية. صحيح هناك رواج محدود إلا أنه خطوة على الطريق في مواجهة الإستقبال البارد لهذا الأدب في بلادنا والذي يعود الى تلك الخلفية التاريخية بين فرنسا

والعالم العربي وهي خلفية تبرز فيها العناصر الايجابية والسلبية في ان معاً. وهذا يعني ان العناصر السلبية لازالت قائمة وتؤثر على طريقة تلقى واستقبال هذا الادب العربي ..

وهناك ايضا ظاهرة اخرى هي ظاهرة المنافسة بين اداب العالم العربي وغيره من اداب وثقافات عوالم اخرى كالادب الروسى واليابانى والصينى والكورى الجنوبي الذى نجد له حضور بارزا عند دار " اکت سود" وحيث عدد الروايات المترجمة من اللغة الكورية الى الفرنسية اكثر من عدد الروايات المترجمة من العربية وذلك على الرغم من ان كوريا بعيدة جدا وربما ادى هذا الى انحسار الاهتمام نسبيا عن اداب العالم العربي.

هناك كذلك عامل الدعاية فالبعض من الادباء العرب يشكون مثلاً من ان روايات كبار ادباء العرب لم تحظ بالرواج عينه وينسى هؤلاء ان رواج ادب امريكا اللاتينية يعود في اسبابه الرئيسيه الى ان الامريكيين اللاتين عرفوا كيف يقومون بدعاية جيدة منظمة لأدبهم على فترة طويلة الأمد بدءاً منذ الثلاثينات ، بينما الدعاية للمؤلفين العرب بدأت منذ عشر سنوات فقط رغم وجود اسماء كبيرة في الادب العربي الحديث .

والاهم من كل ذلك وهو امر قد يتناساه البعض ان الترجمة عملية لها حدودها في اطار التواصل والتوصيل فالرواية التى ترجمتها لالياس خورى "الوجوه البيضاء" ترسم وجوه بيروت عبر الحرب الأهلية وتصف وصفا قاسيا الاوضاع الاجتماعية والاخلاقية وكان عنوان الرواية في نسختها العربية مطابقا لمضمونها لكن الترجمة الفرنسية تحول العنوان ، بدون ارادتي ، الى "رائحة جثة" مع صورة جميلة على الغلاف وهى لوحة لمستشرق فرنسى قام برحلة في اول هذا القرن الى تونس وليس لبيروت وقد فعل الناشر ذلك لانه أراد ان يستفيد من هذه الصورة العامة التي لا تزال موجودة في مخيلة الفرنسيين عن العالم العربي وحتى لو كان موضوع الرواية معاكساً تماماً واسود كل السواد وقد سألت الياس خورى عن ذلك فضحك وقال لي ان في ذلك شيئاً من السخريه لهذا اقول دائماً ان السبب الحقيقي لمحدودية رواج الادب العربي تكمن في سوء التفاهم هذا.

ومن جهة أخرى تكمن حدود الترجمة في الطابع الخاص المميز لكل ثقافة ، فبعض الكتاب يهتمون بجمال الاسلوب ويمتلكون مرجعية ادبية ثرية جداً ، فلدى إدوار الخراط مثلاً ، بعض المقاطع التي تتسم بأسلوب غنائى شاعرى وباعتماد القوافي ، وتواجه المترجم مشكلة نقل هذه الخلفية الادبية الى الفرنسية ، وهو أمر ليس بسيطاً بل يصل احياناً الى حدود الاستحالة. ماذا أفعل ؟ اختصر هذه المقاطع واحاول ان اقدم ما يعادل الاصل لكن لن تكون الترجمة دقيقة. في اعتقادي ، هناك بعض مقاطع النصوص العربية مستحيل ان تترجم. وطريقتي هي الاستغناء عنها وتقديم صورة مغايرة قليلاً عن الصورة الاصلية كي تصل الى الجمهور الفرنسي. في اعتقادي كذلك أن المجتمعات العربية ليست بعيدة كل البعد الذي كنا نعتقده ، والتطور الذي حصل مؤخراً وتدرجياً هو اننا لم نعد ننظر اليها تلك النظرة الغرائبية ، وان كان ذلك يأتي بنتيجة عكسية بالنسبة لرواج الأدب العربي في بلادنا ، بمعنى انه لم تعد له جاذبية البعد والتزعة الغرائبية. لكن من الافضل لنا ان نؤسس اهتمامنا بالأدب العربي انطلاقاً من معرفة حقيقة وليست وهمية وبالتالي سيكون له رواج حقيقي.

ايف جونزاليس: منطق السوق يتحكم في الترجمة.

"ايف جونزاليس" : مترجم فرنسي نقل : "حكاية زهرة" لحنان الشيخ و "اللجنة" لصنع الله ابراهيم وشارك في ترجمات اخرى.

جونزاليس : من الحقيقي انه لا يوجد رواج حقيقي للأدب العربي في فرنسا لكن لا بد من فهم الاسباب الحقيقية لذلك. هناك أولاً أزمة النشر العامة وبالتالي أزمة النشر الخاص المتعلقة بترجمات اعمال اجنبيه ، وثانياً هناك صفحة غير بيضاء في العلاقات الثقافية بين فرنسا والعالم العربي مرجعها تأثير الماضي المعقد والصعب والملئ بالجوانب والاحكام المسبقة. وبالطبع هذا الماضي يؤثر سلبياً ، بطرق مختلفة ، على عملية التوصيل والتواصل مع الأدب العربي. وثالثاً هناك سيطرة بعض السماسرة على ميدان العلاقات الثقافية بين فرنسا والعالم العربي ومنعوا بالتالي ظهور آفاق جديدة وفرص جديدة لدور نشر اخرى غير متخصصة ، عن آداب العالم العربي.

ومحصلة كل ذلك ان الرأى العام الفرنسى لم يعد يرى العالم العربى الا من خلال القضايا الدينية والاخلاقية اى التطرف الدينى والمعارضة الدينية فى العالم العربى. وكما هو معروف فان الترجمة والنشر عملية تجارية ، ولا بد من ان يكون لها زبائن والزبائن لهم مواصفات معينة ومطالب معينة، وفى ضوء ذلك يتم اختيار عمل دون آخر وربما للكاتب نفسه قدرة على توزيع اكبر وتعويض عن تكاليف النشر مثلاً ترجمنا فى دار "اكت سود" رواية ابراهيم عبد المجيد "البلدة الاخرى" وقد لا تكون افضل واجمل اعماله لكننا اخترناها لان موضوعها مثير ومن المتوقع ان تجذب القراء وهو ما حدث فعلاً وكذلك "مسك الغزال" لحنان الشيخ. بالطبع لسنا مرتاحين الى ذلك الاسلوب ونحاول تغيير هذه الطريقة لكننا امام سوق علينا ان نراعى شروطها. وهناك عبارة تقول بالفرنسيه "باريس لم تبني فى يوم واحد" ، ونحن مع هذه البدايات نطمح الى آفاق افضل ، فالترجمة من العالم العربى مثل الترجمة فى كل الثقافات الاخرى تتم فى المرحلة الاولى بالشروط الموجودة فى السوق لا يمكننا ان نترجم اذ لم نعترف بان لكل مجتمع ظروفاً معينة وهذا ينطبق على كل المجتمعات بما فيها المجتمعات العربية التى ينقصها الكثير للمساعدة فى التعريف والترويج لادائها اذا يوجد بيننا وبينها حالة "عدم توازن". بمعنى اننا كمستعربين لا نحدد على الضفة الاخرى مستعربين وهو امر يعكس اوضاع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية السائدة اشعر بعدم ارتياح لغياب التوازن والتبادل بين المستعربين والمستعربين . لكنى متفائل بوجود الجيل الحالى من المترجمين الذى يعنى وجوده ان صفحة جديدة من العلاقات بين العالم العربى والاوروبى فى طريقها الى التحقق. والنموذج العملى لذلك هو تجربتنا فى دار نشر "اكت سود" التى برهنت على انه رغم وجود كل هذه المظاهر السلبية ، يمكننا ان ننجح حتى بلغة السوق والمبيعات ونقدم اعمالاً جديدة لجمهور يهتم بها.

## فهرس الكتاب

٥	تقديم الكتاب
١٧	١ - جالك بيرك : نحن نعيش حريا صليبية جديدة
٣٥	٢ - مكسيم ردوتسون : أخطاء الاستشراق ليست جريمة
٤٧	٣ - روجيه ارنالديز : المستشرقون ينتقدون لأنهم غير مسلمين
٦١	٤ - محمد اركون : الإستشراق هامشي في أوروبا
٧٩	٥ - اندريه ميكيل : نقد الاستشراق لا يستهدفني
٨٩	٦ - جان بول شارنيه : أنظمة عربية تعمل لاستشراق جديد
١٠٣	٧ - دومينيك شوفاليه : لا يوجد لديكم سوى الإستغراب
١١٣	٨ - أوليفيه كاريه : تطبيق المناهج يزعم الشرقيين
	٩ - فرانسوا بورجا : القوى العربية غير موجودة
١٢٥	إلا بمقدار ماتسمعنا مانحب سماعه
١٣٧	١٠ - إيف لأكوست : قوة الغرب في نقد ذاته
١٤٧	١١ - بول فييل : الغرب مصدر الدكتاتورية
١٥٧	١٢ - جالك توبي : لست مستشراقا وإنما مؤرخ للشرق
	١٣ - ندى طوميش : إختلاف الثقافات لا يمنعنا
١٦٩	من تطبيق المناهج الحديثة
١٨١	١٤ - بيير تييه : ولماذا لا يستغرب العرب ؟!
١٨٩	١٥ - جان جولييه : نقد الاستشراق ليس بريئا
	١٦ - ميشيل ثولون : كم من الغربيين يعرفون
١٩٧	الغزالي وابن خلدون وطه حسين ؟!
٢٠٧	١٧ - جان ديجو : الأدباء العرب هل تنقصهم الجرأة ؟
٢١٣	١٨ - جان هوجوز : أنا متهم زوراً وأرفض التعصب
٢٢١	١٩ - مالك شبل : أبحث في ثقافتنا بمنهج غربي
	٢٠ - حوار مع فرنسيين ترجموا آثارا عربية :
٢٣٠	(ريشار جاكمون - جان فوركاد - لوك باريليسكو - ايف جونزاليس)







أحمد الشيخ

## من نقد الاستشراق إلى نقد الاستغراب حوار الاستشراق

.. وصل نقد الاستشراق، في ثقافتنا العربية، إلى مرحلة بعيدة المدى، وصار على جدول أعمال كثير من الباحثين العرب والشرقيين، الذين ينتمون إلى اتجاهات ومواقع فكرية وسياسية متباينة، ولم يعد هذا النقد يقتصر على تفنيد آراء بعض المستشرقين المتعصبين بل صار يحمل معه توجهات لها ملامحها البارزة، وصارت له أدبياته الشهيرة. لكننا لم نسمع، داخل الثقافة العربية، ماذا يقول هؤلاء الذين ننتقدهم بصفة منظمة ودائمة ..

وبحكم وجودي، في العاصمة الفرنسية، أكثر من عشرين عاماً متواصلة، أردت أن ادفع بهذا النقد إلى مرحلة النضج وأعمق، من خلال التنقيب المباشر في أعماق هذا العالم الداخلي للمستشرقين وتقديم عبر هذا الحوار النقدي، المسكوت عنه في عالم الاستشراق الفرنسي المعاصر، في الوقت الذي أعطي فيه، للمرة الأولى، في حدود ما أعلم، «الحق في الكلام، لكوكبة هامة من المستشرقين كي يقدموا أنفسهم ومناهجهم وأعمالهم، وكي يداهموا، أو يؤكدوا، الإنتقادات الموجهة إليهم، وذلك من خلال حوار لم تنقصه الجراءة ولم يعرف مناطق محظورة التناول ...

ولم يكن إهتمامي بالاستغراب منفصلاً عن إهتمامي بالاستشراق، فالارتباط بينهما يتجاوز مجرد التماثل اللغوي في الاشتقاق ليذهب أبعد من ذلك بكثير. ولقد بدأ إهتمامي الحقيقي بهذه القضية مع الضجة التي أحدثها صدور كتاب برنارد لويس الشهير «كيف اكتشف المسلمون أوروبا» حيث يعيب، في هذا الكتاب، على العرب والمسلمين إفتقادهم للتطلع والفضول نحو معرفة الآخرين وهي فرضية حاول إثباتها عبر قراءة خاصة للتاريخ الإسلامي حتى أواخر القرن الثامن عشر، وكان لهذه الفرضية صدى كبيراً في الأوساط الجامعية سرعان ما انتقل إلى الأوساط الإعلامية.

.. هنا، حاولت القيام بجهد، متواضع، لإظهار أن غياب أو شحوب الاستغراب العربي لدينا - أي دراسات شرقية عن الغرب، كما كان هناك دراسات غربية عن الشرق - لا يمكن أن يقدم هكذا من خلال أطروحة إستعلالية عنصرية تريد أن تنزع عن العرب والمسلمين إنسانيتهم، وإنما من خلال ما تعرضت له هذه المجتمعات عبر أخطر ظواهر التاريخ البشري وأعني ظاهرة الاستعمار. وتساءلت كيف يمكن للمجتمعات العربية والإسلامية أن تقوم بدراسة جوانب مختلفة من ثقافة وحضارة الآخر الجاثم فوق صدرها ..

.. منذ أن انطلق هذا الحوار النقدي - حوار الاستشراق وحوار الاستغراب - في الفترة من منتصف (١٩٨٦) وحتى أوائل (١٩٨٨)، عقدت ندوات ومؤتمرات وظهرت كتابات جديدة، تتناول العلاقة بين الاستشراق والاستغراب، وفي ذلك ما يثير الإبتهاج والأمل، رغم تأخر صدور كتابنا طوال هذه السنوات لأسباب خارجة عن إرادتنا.

المركز العربي للدراسات الغربية

القاهرة - الألف مسكن - ممر (٤) - هـ ١٣٧ (ب) ت: ٤٩٣٣٤٧٦